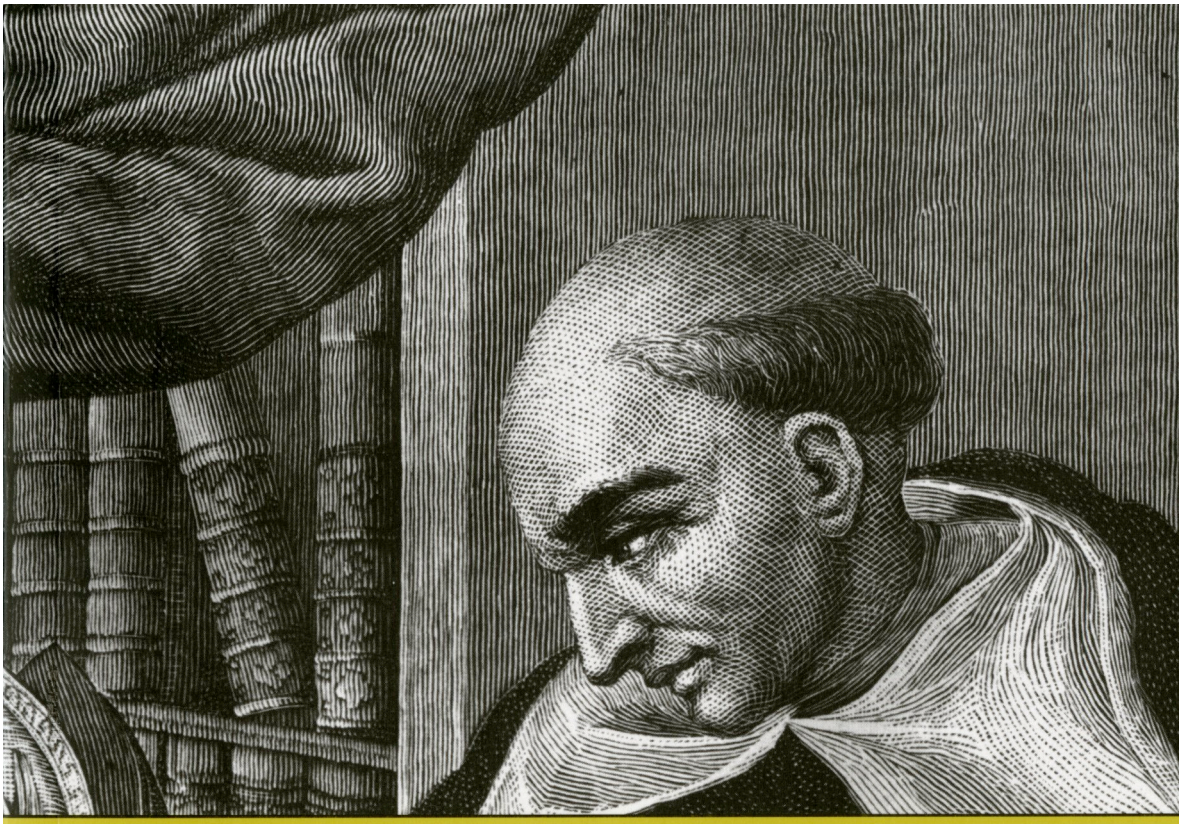

A 450 años de fray Bartolomé de las Casas

Andrés Lira González
Rodrigo Martínez Baracs
Coordinadores

A 450 años de fray Bartolomé de las Casas

A 450 años de fray Bartolomé de las Casas

Andrés Lira González
Rodrigo Martínez Baracs
Coordinadores

Academia Mexicana de la Historia,
Correspondiente de la Real de Madrid, A. C.
Secretaria de Cultura

Colección "Hacia el centenario"

Primera edición: 2019

D.R. © Autores

D.R. © Academia Mexicana de la Historia
Correspondiente de la Real de Madrid, A.C.
Plaza Carlos Pacheco núm. 21, Centro Histórico, Alcaldía Cuauhtémoc
06070, Ciudad de México, (55) 5518 2708

D.R. © Educación y Cultura, Asesoría y Promoción, S. C.
Moras 755-202, Col. Acacias, Del. Benito Juárez
03240, Ciudad de México, Tel: (55) 1518 1116
eycmexico@gmail.com / www.edicioneseyc.com
Miembro de la Alianza de Editoriales Mexicanas Independientes (aemi)

ISBN: **978-607-8344-77-2 (Impreso)**
ISBN Electrónico (En trámite)

Abraham Zajid Che
Diseño editorial y de portada

Todos los Derechos Reservados. Queda prohibida la reproducción
total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos
la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación,
sin la previa autorización por escrito de los editores.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Presentación 9
Andrés Lira González

Las Casas en el "partido de los indios" 15
Carlos Sempat Assadourian

Las dos conversiones de Bartolomé de las Casas 31
Rodrigo Martínez Baracs

La dimensión imperial de la política lascasiana. 47
La controversia de las Indias y el pensamiento de las Casas
Óscar Mazín Gómez

La vida cotidiana en tiempos de fray Bartolomé de las Casas 57
Pilar Gonzalbo Aizpuru

La Provincia de Chiapas en tiempos del obispo fray Bartolomé de las Casas 83
Juan Pedro Viqueira Albán

La hermenéutica de fray Bartolomé de las Casas 105
Mauricio H. Beuchot Puente

Pecadores y delincuentes en la obra de fray Bartolomé de las Casas 121
Andrés Lira González

El hombre y su tiempo. El contexto político y cultural de fray Bartolomé de las Casas 151
Antonio Rubial García

El pensamiento republicano de fray Bartolomé de las Casas 181
Francisco Quijano Velasco

Bibliografía 195

Presentación

En 2016, con motivo del CDL aniversario de la muerte de fray Bartolomé de las Casas (Sevilla, 1484-Madrid, 18 de julio de 1566), la Academia Mexicana de la Historia ofreció un ciclo de conferencias, coordinado por Rodrigo Martínez Baracs, principal animador del proyecto, y quien escribe esta presentación. Saldría sobrando la ponderación del acontecimiento que conmemoramos. En su momento, fue valorado por el público que asistió a las nueve conferencias impartidas los miércoles por la tarde, del 3 de agosto al 28 de septiembre. La numerosa concurrencia, las preguntas y el diálogo entre el público y los expositores ratificaron la actualidad de fray Bartolomé como personaje inagotable en la averiguación de los acontecimientos que vivió y de los que dio cuenta como protagonista e historiador de su tiempo; inagotable también como impulso crítico y moral de su época, y de presentes sucesivos hasta llegar a nuestros días a través de su obra escrita y de obras que sobre él se han escrito y se siguen escribiendo y comentando.

Como en otras exposiciones para el público que concurre a la Academia Mexicana de la Historia –cursos, diplomados, mesas redondas y demás–, en este ciclo dedicado a fray Bartolomé de las Casas, las conferencias se grabaron y se guardaron en la fonoteca que obra en los acervos de la Biblioteca "Atanasio G. Saravia", de la Academia, donde pueden consultarse por quien solicite el servicio. La secuencia bien lograda nos hizo ver la posibilidad de editarlas en el volumen que ahora presentamos, para lo cual hicimos llegar a los conferenciantes la versión textual de la grabación, pidiéndoles que la revisaran, la corrigieran y la autorizaran en la forma que estimaran pertinente para su publicación impresa. La intención original fue recuperar la expresión oral que tan buen efecto había causado en el público, cuidando, sin embargo, lo que consideraran mejor para expresar lo que quisieron decir.

La respuesta fue positiva y variada. No podía haber sido de otra manera, y la respetamos en bien de los autores y del lector. Hubo quienes hicieron mínimas correcciones, asumiendo lo que dijeron en su oportunidad al público; otros autorizaron su dicho, intercalando lo que consideraron conveniente para esclarecer lo que no se leía como les pareció que debió haberse dicho, y agregaron apoyo bibliográfico; hubo quien entregó el manuscrito corregido de lo que había preparado a vuelapluma para exponer, resumiendo, el día de su conferencia; y hubimos quienes, conscientes que lo que queríamos decir e insatisfechos con lo dicho el día de nuestra participación, aprovechamos la oportunidad para reelaborar nuestros apuntes y darles sustento bibliográfico. Todo lo anterior hace evidente el aprecio que nos merece el público que nos acompañó y, ahora, los lectores de estas páginas.

Quien lea los nueve textos que aquí presentamos advertirá esa variedad formal. Paso ahora a dar cuenta de los autores y del contenido de los trabajos, siguiendo el orden en que se pronunciaron las conferencias, tal como aparecen en el libro.

Carlos Sempat ASSADOURIAN abrió el ciclo con una animada exposición sobre **Las Casas en el "partido de los indios"**. Esta expresión está tomada de un texto suyo publicado hace tiempo ("Fray Bartolomé de las Casas obispo: La naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un texto de 1545", *Historia Mexicana*, XL: 3 (159), enero-marzo 1991, pp. 487-451). Como advertirá el lector, el conferenciante consideró necesario hacer una aclaración sobre el término *partido*, a la que siguió la exposición oral que se conserva en el texto, corregida apenas para limar alguna aspereza y excluir repeticiones y frases que pudieran entorpecer la lectura.

Nacido en Córdova (Argentina) en 1937, el autor tiene un largo historial académico que se inicia en su ciudad natal, y continúa en otros lugares de América del Sur, para llegar a nuestro país, donde se distingue como profesor-investigador de El Colegio de México. Es reconocido por sus aportaciones al conocimiento de la historia socioeconómica del continente americano; notablemente, por la definición y explicación de los espacios económicos regionales de Iberoamérica, sobre lo cual ha escrito importantes estudios. Ahora bien, los espacios económicos son también espacios de injusticia y de lucha por la justicia, donde encontramos a fray Bartolomé de las Casas. A ello responden trabajos de Carlos Sempat Assadourian directamente relacionados con el tema del que se ocupó en esta conferencia del 3 de agosto de 2016. Con el artículo arriba señalado, recomendaría al lector interesado la lectura de "Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta" (*Historia Mexicana*,

XXXVII: 3 (147), enero-mayo, 1988) y "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del Rey Católico y la Inquisición" (*Historia Mexicana*, XXXVIII: 4 (152), abril-junio, 1989).

Rodrigo MARTÍNEZ BARACS ocupa el sillón número 2 de la Academia Mexicana de la Historia, de la cual es secretario. Su conocimiento de la historia política y sociocultural del México novohispano se revela en libros, capítulos y artículos, y en su labor de investigador y de enseñanza en el Instituto y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, así como en muchas otras actividades culturales que lo traen hasta los tiempos recientes y presentes. Fue él, como apunté antes, quien sugirió en su momento la organización de este ciclo de conferencias, en el que participó, además, como conferenciante el 10 de agosto de 2016, con una exposición sobre **Las dos conversiones de Bartolomé de las Casas**, la de 1514, cuando se unió a la causa de los dominicos en defensa de los indios de las islas Antillanas, y la de 1522-1523, cuando se integró a la orden dominica para ahondar en su lucha por la justicia. El texto que ahora entregamos recoge las palabras registradas en la grabación. Fue corregido y anotado escuetamente para precisar expresiones y fechas, dejando el aíre de la comunicación oral que entonces disfrutamos.

Óscar MAZÍN GÓMEZ, titular del sillón número 1 de esta Academia, de la cual fue secretario de 2011 a 2017, es profesor-investigador del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Ha cultivado la historia eclesiástica de Nueva España, enriqueciéndola con obra monográfica sustantiva y con trabajo instrumental (catálogos, explicación de sistemas y organización archivística y bibliográfica, participación en la coordinación y desempeño de labores académicas y editoriales). El horizonte de sus investigaciones y relaciones académicas cubre el ámbito de la monarquía hispánica de los siglos XVI, XVII y XVIII, particularmente los dos primeros. Todo ello le ha valido premios y reconocimientos que sería largo de enumerar. En el ciclo que ahora nos ocupa habló, el 17 de agosto de 2016, sobre **La dimensión imperial de la política lascasiana**, su perspectiva abarcó el significado histórico y cultural que podrá apreciar el lector en el texto que entregó para esta publicación. Se trata de un apunte completo sobre la temática claramente definida y complementada con un anexo sobre los principales episodios de la controversia de las Indias. El carácter de este texto revela la claridad de la expresión oral que escuchamos ese 17 de agosto y que podrá escucharse en la videoteca de la Academia.

Pilar GONZALBO AIZPURU, profesora-investigadora de El Colegio de México, ha merecido reconocimientos y premios (entre estos el Nacional de Artes y Ciencias), como autora de libros, artículos, capítulos y como cabeza y colaboradora de grupos de trabajo en el campo de la historia sociocultural, notablemente en el estudio de la vida cotidiana, tema que abordó el 24 de agosto en una exposición grabada y literalmente recogida para ponerla en este libro a disposición de los lectores, una vez revisada por la autora. La fluidez y la amenidad caracterizan el discurso de Pilar Gonzalbo; su capacidad para llamar la atención del público, haciendo oportunas comparaciones, preguntas y explicaciones, sale a relucir en la versión de **La vida cotidiana en tiempos de fray Bartolomé de las Casas.**

A Juan Pedro VIQUEIRA ALBÁN, profesor-investigador de El Colegio de México, estudioso de la historia de Chiapas, pedimos una exposición sobre Fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas, y la hizo magistralmente refiriéndose al ambiente en el que actuó el fraile obispo y a las inquietudes que promovió y dejó en lo que fuera su obispado, antes, durante y después de residir ahí. La brevedad de su estancia en esas tierras contrasta con la magnitud y complejidad del espacio geográfico y social de la jurisdicción que reclamó. Por ello, al revisar la versión recogida en la grabación del 31 agosto, el autor decidió darle forma y sustento apropiado, comenzando por el título, para adecuar el texto al contenido de su comunicación. Trató de **La provincia de Chiapas en tiempos del obispo fray Bartolomé de las Casas**, y apoyó lo dicho con oportunas llamadas documentales y bibliográficas, como apreciará el lector.

Mauricio H. BEUCHOT PUENTE, profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, se ha distinguido como historiador de la filosofía en Nueva España y ha destacado la importancia del pensamiento de los siglos XVI, XVII y XVIII en la conformación de la cultura científica y filosófica de nuestros días. En el curso de sus investigaciones ha abordado la figura de Las Casas, sobre quien ha escrito tres libros: *Fray Bartolomé de las Casas*, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas* y *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*. En su vasta producción filosófica destaca la obra dedicada a la hermenéutica, como proyecto de mayor alcance y dedicación. El 7 de septiembre de 2016 nos habló de **La hermenéutica de fray Bartolomé de las Casas**, tema del que se ha ocupado en trabajos anteriores. Se refirió al componente nominalista en el pensamiento del autor de la *Apologética historia sumaria*, una suerte de relativismo que le permitió comparar a las culturas y pueblos de las Indias Occidentales con los de

otras latitudes y tiempos, para advertir la variedad y universalidad de la humanidad. La versión que aquí entregamos es la que autorizó el autor ciñéndose al testimonio oral de su exposición.

Andrés LIRA GONZÁLEZ, profesor-investigador emérito de El Colegio de México, fue director de la Academia Mexicana de la Historia de 2011 a 2017. **Pecadores y delincuentes en la obra de fray Bartolomé de las Casas** es el título que figura en el programa y en el resumen y guía bibliográfica que se entregó a quienes asistieron a la conferencia que impartió el 14 de septiembre. Sobre ese breve texto trabajó posteriormente, pues si bien la exposición oral se ciñó a lo propuesto, consideró que la simple corrección formal de lo dicho entonces era insuficiente para dar cuenta de los órdenes del derecho de los que se valió Las Casas para definir y establecer un orden justo de convivencia de españoles y naturales en las Indias Occidentales, y para señalar y rebatir a quienes se oponían a su propósito. Los momentos o impulsos que inspiraron la labor de Las Casas se destacan en los parágrafos del texto.

Antonio RUBIAL GARCÍA, miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia, es un reconocido estudioso de la vida social y cultural de Nueva España, en la vertiente más rica y significativa de esa realidad: la religión y la religiosidad. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México, ha entregado obra monográfica abundante y de calidad incuestionable; ha formado generaciones de historiadores y ha informado y sigue informando a lectores y escuchas sobre la historia de Nueva España y de otras partes, con perspectiva abierta a la historia mundial. Para Antonio Rubial, la concreción de un hecho o complejo histórico ha de verse en su ambiente propio, amplio y comprensivo. Tal es lo que nos ofrece en **El contexto sociocultural de fray Bartolomé de las Casas**, conferencia que dictó el 21 de septiembre de 2016, sustentada –me parece– en el texto que figura en las páginas de este libro. Como otras participaciones suyas, es difícil saber si una composición escrita fue previa o resultado de la versión oral.

Fernando QUIJANO VELASCO, profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Históricas, de la Universidad Nacional Autónoma de México, cerró el ciclo con la conferencia del 28 de septiembre, **El pensamiento republicano de fray Bartolomé de las Casas**, basada en el texto que tiene a la vista el lector de este libro. Se trata de una ambiciosa y bien fraseada interpretación del pensamiento de Las Casas, a la luz lo que en otras expresiones europeas de la época se pensó y argumentó

sobre el orden político y el destino de los súbditos de monarquías absolutas de los siglos XVI y XVII. Un ejercicio fértil, evidentemente, como podrá apreciarlo el lector a la luz de dos trabajos del autor, de los que se da cuenta en la nota a pie de la página inicial de este último trabajo. A mí, por lo pronto, me ha dejado una pregunta sobre el pactismo que nutre el pensamiento de Las Casas, una concepción medieval –como la personalidad del fraile– que trasciende épocas.

Termino estas líneas de presentación agradeciendo a los participantes –conferencistas, público y personal de la Academia– su colaboración y asistencia al ciclo **A 450 años de fray Bartolomé de las Casas**. En lugar señalado, a Rodrigo Martínez Baracs, por el seguimiento de su realización y edición, y a la maestra Roxana Álvarez Nieves, secretaria técnica de la mesa directiva de la Academia (2013-2018) y a la licenciada Yazmín Jimeno (actual secretaria técnica), cabezas del equipo que ha hecho posible ésta y otras actividades de la institución, que el jueves 12 de septiembre 2019 cumplirá sus primeros cien años.

Andrés Lira
Plaza Carlos Pacheco
Enero de 2019

Las Casas en el "partido de los indios"

Carlos Sempat Assadourian[1]

Como título a esta participación me propusieron "El partido lascasiano en México y Perú", y yo les propuse cambiarlo. Mantuve el término "partido", que puede ser objeto de crítica por algunas corrientes historiográficas actuales que demandan muchas precisiones de lenguaje y de las categorías a utilizar. Quizá en el siglo XVI la categoría "partido" no existe, por lo que es incorrecta. Por favor, si yo he cometido un error, no se enojen conmigo, yo tomo el término "partido" de un documento de 1550, del dominico fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570). Si alguno quiere ir a discutir con fray Domingo, vaya y discuta, pero no les recomiendo que hagan eso, porque fray Domingo los va a destruir, es demasiado inteligente para nosotros; mucho cuidado con meterse con fray Domingo.

Cambié el título porque "el partido lascasiano" nos remite, sobre todo, a un solo hombre, y lo hace sobresalir: fray Bartolomé. Él lo merece, sin duda, pero el segundo título, el que aparece aquí, se amplía a un conjunto importante y muy vasto de religiosos que en las Indias y en España lucharon por un dominio cristiano para los indios. Esos hombres, esa gran cantidad de valiosos hombres, han sido recordados por la historiografía: fray Pedro de Córdoba (1482-1521), primer dominico importante en las Antillas; el obispo fray Juan de Zumárraga (1468-1548), franciscano; y el también franciscano fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604), un hombre a quien realmente admiro

[1] Nota de los editores: Ésta es una versión adaptada y revisada por el autor, de la conferencia dictada el 3 de agosto de 2016 en la Academia Mexicana de la Historia. Rescatamos aquí, agradecidos, las palabras con las que inició su amena exposición: "Cuando Andrés Lira me invitó a dar una conferencia, le dije que sí, porque a Andrés no le puedo negar nada, pero olvidé aclararle que no sé dar conferencias, sé conversar con la gente; pero esto es casi una falacia porque, como soy sordo, solamente oigo lo que quiero escuchar. Pero, Andrés, te pido disculpas, porque creo que ya es tarde para dar esta aclaración".

mucho. Otro hombre a quien le tengo especial estima es el agustino fray Alonso de la Veracruz (1507-1584), y también reconozco al ya mencionado fray Domingo de Santo Tomás, que es del Perú. Y para meter gente, ya no de tanta condición, sino lo que en Argentina llamarían "funcionarios de medio pelo" –es decir, gente de más abajo–, está Diego Ramírez, el visitador de 1550 en Tlaxcala, Yucatán, Chiapas y toda esa zona.

Otros hombres también han obtenido reconocimiento, pero su repercusión es débil en los tiempos actuales. Uno de ellos, por ejemplo, es Sebastián Ramírez de Fuenleal (1490-1547), el presidente de la segunda Audiencia de México. En algún trabajo aseguré que es una figura pro-india demasiado importante para ser luego condenada al cuasi olvido. Sobre Ramírez de Fuenleal, que regresó a España hacía 1537, tengo la certeza casi absoluta de que, hasta su muerte, fue la personalidad más influyente a favor de una política ciertamente cristiana hacia los indios. Y, un poco en términos de provocación, menciono a Vasco de Quiroga (*ca.* 1480-1565). Él hizo un trabajo en 1535, su *Información en derecho*. Hay en Vasco de Quiroga una serie de posiciones semejantes al ideario de fray Bartolomé; por ejemplo, un vocabulario ardientemente adjetivado en la denuncia de la violencia y la codicia de los conquistadores, el justo título de las bulas pontificias de donación y la interpretación de ellas como una comisión puramente apostólica para los españoles. Esto explica, también, su adhesión al método de la entrada pacífica de los predicadores de la palabra de Dios, su absoluta oposición a cualquier forma de entrada armada y, como corolario a tal rechazo, su postura sobre que la única guerra justa es la defensiva que enarbolarían los indios. De sus posturas se desprende que los indios tenían un orden justo, sólo faltaba congregarlos más y mejorar algunos de sus fueros –es decir, de sus leyes y costumbres– para hacerlos más justos y sabios.

Hay una discrepancia entre el Vasco de Quiroga de 1535 y el fray Bartolomé de hasta 1550, aproximadamente: ese rechazo de Vasco de Quiroga a los privilegios, jurisdicciones y dominios públicos de las jefaturas indias y la necesidad de su reemplazo, en consecuencia, por otras estructuras indias de poder, que deberían seguir el modelo de los cabildos españoles. Y yo digo, ¿coincidencias?, provocación al mencionar a Vasco de Quiroga, porque Vasco de Quiroga en 1550 era un enemigo férreo de Las Casas y, según dicen las habladurías probablemente ciertas, fue muy cercano a Sepúlveda, otro adversario de Las Casas hacia 1552.

También hay hechos, acontecimientos o coyunturas que merecen ser mencionados en relación con fray Bartolomé. Por ejemplo, a fray Bartolomé, sobre todo, se le jerarquiza su actuación en las llamadas Leyes Nuevas de 1542-1543; pero antes de éstas, antes de las Juntas de 1542, hay una cosa que se llama la Junta de Barcelona

de 1529, cuyo dictamen es mucho más radical que las Leyes Nuevas. Es decir, nosotros tendríamos que atender e investigar esa coyuntura de la Junta de Barcelona, qué hombres logran impulsar al dominico cardenal García de Loaysa y Mendoza (1478-1546), de la presidencia del Consejo de Indias, enviándolo a Roma y, al mismo tiempo, obteniendo, también de Carlos V, la convocatoria de una gran junta compuesta por el Consejo de Indias y el Consejo de Castilla, donde estaban, según un cronista, los hombres más doctos de España para que en Barcelona deliberaran y determinasen el fin de las encomiendas en las Indias.

¿Qué sabemos de la Junta de Barcelona? Sabemos poco, lo que sintetiza el dominico fray Antonio de Remesal (1570-1619) en un trabajo, seis páginas nada más; para mí, la Junta de Barcelona parece estructuralmente importante en la formación del "partido de los indios". En mi trabajo de archivo en Sevilla, siempre tuve la obsesión por la búsqueda y el hallazgo de documentos sobre la Junta de Barcelona. Todo lo que conseguí, hasta ahora, son unas cuantas cosas sobre un hecho importantísimo, decisivo, que la historiografía no puede pasar por alto para entender mejor a Las Casas, para entender mejor las Leyes Nuevas de 1543: la Junta de Barcelona toma decisiones sobre el gobierno de las Indias, sobre el fin de las encomiendas, y son más radicales que las que logra Las Casas en 1542 y 1543.

¿Quién preside la Junta de Barcelona de 1529? Una junta más lascasiana que las lascasianas de 1542. En esa Junta de Barcelona, Las Casas no tuvo absolutamente ninguna influencia, ninguna importancia, todavía era, no un fraile ignoto, desconocido, pero su trascendencia era relativamente pequeña. Esa junta de 1529 la presidía el cardenal Juan Pardo de Tavera (1472-1545), el mismo hombre a quien en 1537 el papa Paulo III (1468-1549) encargó el estricto cumplimiento de la bula *Sublimis Deus*. ¿Y qué sabemos nosotros del cardenal Tavera? Hemos escrito alguna vez sobre este hombre, que parece decisivo en España para la política pro-india; sin duda, habrá que retomar al personaje.

Como se ve, estoy hablando de hombres que deberíamos recuperar junto a la figura de Las Casas. He mencionado algunos en las Indias, y he mencionado también algunos en España. Surge la pregunta: ¿y qué, en Roma no hay nadie, no hay nada? En este punto, a mí se me impone una figura, la posible trascendental influencia del cardenal fray Tomás Cayetano (1469-1534). Las Casas dijo del cardenal Cayetano, en muy pocas palabras: "Dio luz a toda la ceguedad que entonces se tenía y aún se tiene por no mirar o por no seguir su doctrina de una manera católica respecto a los indios".

No sé si ustedes recuerdan que Cayetano distinguía tres clases de infiel, la tercera era la de los indios. Recomendaba que no se podía convertirlos a la fe cristina a través

de la guerra. Los distinguía, entonces, de las otras dos clases de infieles que se conocían en Europa y que estaban bajo el dominio de los reyes católicos –o sea, judíos y moriscos–, o los que no estaban bajo el dominio católico y que habían usurpado el reino cristiano, como los turcos.

Mi aporte no es aminorar la trascendencia de Las Casas, sino ubicarla en contextos más amplios y quizá más correctos. Hay una corriente, un movimiento a favor de los indios. Mi aporte ha sido muy pequeño al recordar a un franciscano de la Nueva España llamado fray Jacobo de Tastera (1470-1543). ¿Ubican a fray Jacobo de Tastera? La respuesta que espero es un no; si me dicen que sí, me sorprenderán. Creo que nadie conoce a Jacobo de Tastera, o sólo muy pocos.

¿Quién fue? Recuerdo un artículo de Marcel Bataillon (1895-1977), lo leí a finales de los años cincuenta, donde ensalzaba la actuación de Las Casas en la Vera Paz, por la entrada pacífica y por el sometimiento de los indios a la fe cristiana.[2] Pero resulta que Las Casas, contrariando a Marcel Bataillon –y estoy hablando de un gran historiador francés–, dice que el que entró antes a la Vera Paz, el que hizo una entrada pacífica, prácticamente sólo, quien logró que los indios aceptaran la entrada de la cruz y que además firmaran de su propia voluntad un sometimiento al poder de los reyes católicos, fue fray Jacobo de Tastera. Es decir, todos los elogios de Bataillon a Las Casas deben ser elogios hacia Tastera, a fray Jacobo. Pero, además, fue Jacobo, por su parentesco y relaciones con personajes del círculo íntimo del emperador, quien obtuvo para fray Bartolomé la convocatoria de esa magna Junta de 1542 para ser escuchado. O sea que el encumbramiento de Las Casas, y que yo creo que se da con las Leyes Nuevas de la Junta de 1542, fue prácticamente con base en el apoyo, la ayuda y las presentaciones que dio fray Jacobo de Tastera a fray Bartolomé.

Supongo que ahora la base con que se enaltece y honra la figura de Las Casas reside, sobre todo, en dos grandes actuaciones suyas: la de las Leyes Nuevas (1542 y 1543) y la del debate con Juan Ginés de Sepúlveda en 1552. De las Leyes Nuevas, además, hay una especie de desprendimiento que se ha constituido en algo así como autónomo o independiente y que, probablemente, sea el texto más influyente de Las Casas hasta ahora, y no solamente la base de la leyenda negra de los siglos XVII y XVIII. Recuerdo que cuando algún gobierno revolucionario, como el cubano, en 1960, quería mostrar cosas, lo primero que hacía era editar la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

[2] Bataillon, "La Verapaz, roman ou histoire", pp. 235-300.

Creo que deberíamos considerar con más atención otros escritos u otras cosas que presentan a Las Casas como una persona muy singular y, a mi juicio, mucho más atractiva que las Leyes Nuevas, por el contenido, por los problemas que enfrenta, por la posición que asume. Por ejemplo, está el *Confesionario* de 1547 (escrito en 1545), que, para mí, tiene una importancia enorme. En él se aprecia ese gusto del poder espiritual que asumían los curas confesores de la grey europea, instrumento para arrastrar a todos los españoles hacia el fin cristiano. Cualesquiera que sean las decisiones u omisiones del poder, existe una meta, un anhelo: el poder de la creencia en Dios, la creencia en la existencia de un más allá, la certeza en que deben nuestras almas llegar al cielo sin pecados graves para ser admitidas, porque si no nuestra alma estará, por los siglos de los siglos, quemándose en el infierno. Las Casas les dice a los curas confesores:

> …usen ese temor, usen ese miedo, usen ese poder de que ustedes son los únicos que pueden limpiar las almas para que entren al cielo y obliguen, entonces, a los españoles que vienen a confesarse que digan cuánto trajeron de España a las Indias y cuánto tienen ahora; hagan una simple operación aritmética y la diferencia, toda la diferencia, la deben restituir a los indios, sin guardar siquiera una hijuela[3] para los hijos o las hijas, aunque ese español tenga cien hijos.

Esto me parece maravilloso; si los curas lo aplicaron, porque fueron recomendaciones de Las Casas, no lo sé. Si algún español, frente al temor de que su alma estaba manchada, hizo caso, probablemente tampoco lo puedo asegurar, pero sé de un caso. En 1580 un encomendero muy importante hizo su testamento y restituyó a los indios todos sus bienes. Era una enorme estancia ganadera de cientos y cientos de hectáreas y miles y miles de ovejas; los indios de ese pueblo se convirtieron, digamos, en ricos, gracias a Las Casas. No estoy inventando, es un artículo de un historiador peruano muy bueno, aunque discrepo de él ideológicamente de manera total; hablo de Guillermo Lohmann Villena (1915-2005).[4] Lo cierto es que en el *Confesionario* de Las Casas está toda la figura de la restitución. La importancia que pudo tener esa figura en los testamentos del siglo XVI queda a nosotros mostrarla.

---

[3] Hijuela: instrumento que se da a cada uno de los herederos del difunto, en el que constan los bienes que les corresponden en la partición de la herencia; y también, conjunto de los mismos bienes que tocan a cada uno.

[4] Lohmann Villena, "La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú", pp. 21-89.

Otra cosa que me gusta de Las Casas es su posición frente a los sacrificios humanos. Perdón, mexicanos –mis tres hijos son mexicanos, yo estoy totalmente identificado con ustedes–, pero a ustedes sí que les gustaba comer carne humana, era un festín. A veces me suelo reír un poco haciendo chistes de muy mal gusto sobre esa costumbre festiva de comer carne humana, como lo habrán notado. Pero, por ejemplo, sobre el consumo de carne humana, recuerdo que fue un fraile dominico llamado fray Domingo de Betanzos (1480-1549) quien dijo: "Dios está muy escandalizado por esto de los mexicanos y entonces los ha condenado a su desaparición completa, todos los indios, por esos pecados, deben desaparecer".

Pero retomemos nuestra pregunta: ¿qué posición tiene Las Casas frente al sacrificio humano? El fraile dice algo más o menos así: "Si no hay por qué escandalizarse, está bien que coman carne humana, está muy bien que sean antropófagos"; pero, para citarlo de una manera mucho más seria, escuchemos las palabras de Las Casas:

> ... dado que ya sea por ley, ya sea por una antiquísima costumbre confirmada por orden de los príncipes, doctores y sacerdotes y de este modo por la autoridad pública, se estima como algo piadoso y santo sacrificar hombres a los dioses que son considerados como el verdadero Dios, y aquí se sigue que estas costumbres, y como un error, establece una ley entre ellos y, en consecuencia, escuchará a los que practican tales sacrificios, ya que de acuerdo al digesto no se considera que yerra o se equivoca aquel que obedece a una ley pública.

He de confesar que, frente a las opiniones que suele tener la gente al escuchar esto, a mí me parece absolutamente maravilloso; como se suele decir: me quito el sombrero. Y peor todavía, Las Casas estaba absolutamente orgulloso de su posición, y en muchas de sus cartas se vanagloria de cómo osó enfrentar el tema y de cómo optó por resolverlo. El escribir que los sacrificios no iban en contra del rey ni de razón natural alguna, simplemente, me parece maravilloso. Quizá ustedes discrepen conmigo.

Hay otro tema que yo enfatizo, quizá, como de los más sobresalientes de fray Bartolomé, un poco en contra de lo que dice la historiografía y lo que señalan distintos historiadores que han investigado a esta gran figura. Creo que su idea, sus proyectos, su doctrina, acerca del pacto con las jefaturas indias, para convalidar el dominio español de los reyes católicos sobre los indios, debe resaltarse y admirarse. Pero en esto me veo obligado a hacer una suerte de brevísima introducción para comprender el tema.

Uno de estos frailes, uno que a mí me encanta, es fray Jerónimo de Mendieta, quien comparó los reinados de Carlos V y Felipe II, diciendo que Carlos V es la "edad

de oro" y Felipe II es la "edad de la plata". No le faltaba, probablemente, sentido del humor a fray Jerónimo, porque, sin decirlo de manera muy clara, estaba marcando las diferencias entre los dos reinados. La edad del oro es la edad de la excelencia, la edad del brillo, de la pureza de la fe cristiana. La edad de la plata supone, entonces, la codicia del mundo, la explotación de los indios. Esto fue Felipe II, y creo que esta distancia hay que tenerla permanentemente presente, sobre todo para quienes quieran interpretar el siglo XVI y el dominio español sobre las Indias; una cosa es Carlos V y otra será Felipe II.[5] Sobre esta distinción que hace fray Jerónimo de Mendieta, jugando entre los dos metales, el áureo y el otro más gris, está otro fraile, creo uno un tanto chiflado, pero muy impulsivo, que se llama fray Alonso de Maldonado, a quien, en 1562 más o menos, se le ocurrió decir y repetir a cada momento que Felipe II estaba en estado de damnación, que estaba en estado de pecado mortal y que, si no cambiaba, si no corregía las cosas, si seguía en ese estado, se iría derecho al infierno.[6]

Para mí, estas diferencias entre los dos reinados son fundamentales para comprender verdaderamente a Las Casas en el cambio de sus doctrinas y en el de sus posiciones. Fray Bartolomé tuvo una cierta doctrina y consiguientes posiciones bajo el reinado de Carlos V, y hubo una radicalización de su doctrina en tiempos de Felipe II. Anoche, cuando estaba escribiendo este texto, estaba ya muy cansado, y llegando a este punto tenía que reírme un poco para aligerarme; entonces pensé, y me causó mucha gracia –quizá a ustedes no les cause ninguna–, el supuesto de que Las Casas "se volvió trotskista". Ésta es un poco la imagen que yo tengo; hubo de ser trotskista bajo Felipe II, y con Carlos V podría decirse que fue un reformista, un socialdemócrata.

¿Cómo vamos a advertir o cómo voy a presentar esta radicalización de Las Casas? Encontramos un ejemplo en la Junta o Debate de Valladolid, a través de una reserva que hace. Pero existe otro, uno que se expresa principalmente en un trabajo del fraile, de hacia 1564, llamado *De regia potestate.* Los últimos editores de esta obra en España, muy buenos historiadores del derecho, fijaron una atención preferente a un aspecto de esta obra, que yo creo firmemente es de Las Casas, el de ser un mayúsculo plagio de los tratados de Luca de Penna (1325-1390) y de Baldo de Ubaldis (1327-1400), dos eminentes jurisconsultos italianos del siglo XIV.[7]

---

[5] Assadourian, "Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta", pp. 357-422.

[6] Assadourian, "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del Rey Católico y la Inquisición", pp. 623-662.

[7] Las Casas, *De regia potestate, Quaestio theologalis.*

Esta acusación de plagio a Las Casas, que hacen estos historiadores del derecho español, ha sido percibida como una ofensa y ha recibido la debida respuesta de los lascasianos de hueso colorado. Estos lascasianos duros dicen: "Esa forma de plagio era común en aquella época y de cualquier modo Las Casas era buen jurista pues tenía títulos". Yo creo que esta discusión entre los que acusan a Las Casas de plagio y los lascasianos que lo defienden tiene un éxito asegurado porque es una especie de "chisme" que le gusta mucho a la gente. Pero dejemos de lado el éxito de este tipo de discusión, porque hay que hacerse una pregunta: ¿por qué Las Casas dedica su tiempo, al parecer exclusivamente, a un tema europeo?

Sobre la teoría del contrato o del pacto entre los súbditos y los príncipes, a la clase de vínculos entre ambas partes y a aquella legitimidad que se otorga, resulta claro, al mismo tiempo, que también se colocan limitaciones al poder de los propios príncipes y, como estamos convencidos del fervor pro-indio de Las Casas y, por lo tanto, suponemos su dedicación a un tema europeo, ésta no puede ser mero pasatiempo. Por ello, resulta de interés comprender cómo es que Las Casas utilizará esas teorías del pacto o del contrato político para sus discursos y política india.

Hay otro escrito de Las Casas que está mostrando su cambio frente a la Corona y la radicalización de su posición, se trata de la carta larga que escribió a fray Bartolomé de Carranza (1503-1576) en 1556, cuando en el Consejo de Indias se discutía la propuesta de Felipe II sobre vender todas las encomiendas del Perú a los encomenderos peruanos a cambio de una suma de dinero que ellos ofrecían; ahí, en esa carta, es imposible dejar de percibir la ira de fray Bartolomé en contra de Felipe II. Yo un poco lo sintetizo así: ¿Cómo se atreve a deshonrar la memoria de su padre, el emperador, vendiendo por plata a sus vasallos, los indios del Perú, entregándolos en perpetuidad a los encomenderos, sus enemigos capitales, tiranos dueños de insaciable codicia, que le pagarían ese dinero, desollando aún más a los indios?

Existe otro libro importantísimo de Las Casas, donde toda su nueva doctrina política aparece muy clara, y es una obra a la que los historiadores han prestado muy poca atención, y que, a mi juicio, es casi el más importante escrito de Las Casas. Me refiero al *De thesauris*, donde encontramos algún tipo de proposiciones, por ejemplo, qué es el inca y quién es el inca. Al respecto, explica:

> … la palabra 'inca', apelativo de los reyes o más bien de los emperadores de los reinos del Perú, apelativo así como el de faraones para los reyes de Egipto. El Inca y sus sucesores son príncipes y señores supremos de todos los reinos del Perú, no admiten a otro superior a ellos y tienen imperio justo, potestad y jurisdicción como los demás reyes libres del mun-

> do. Ese mundo, el de los incas, estaba ocupado por sus propios reyes y, por consiguiente, no estaba sometido a ningún otro príncipe superior y eran libres. Y quien entra a ese reino sin autorización del rey, del Inca, roga una injuria y usurpa un bien ajeno.

En este libro también habla sobre las bulas papales. Voy a citar un solo párrafo respecto a esta cuestión:

> Una gran objeción a mis posiciones es que nos obligan a creer que el Papa es vicario de Cristo y tiene el mismo poder de Cristo en la Iglesia universal, también están obligados a creer que, ante el caso de las Indias, pudo ejercer su autoridad en bien de la ubicación de la fe y por lo tanto decretar la donación de las Indias a los Reyes Católicos. Pero sí debemos seguir al Papa en lo que respecta a la Iglesia universal, a cuestiones de la fe, pero en otras cuestiones, sobre derechos particulares, posesiones, el Papa puede equivocarse porque sigue la razón humana que puede equivocarse. De este género es la cuestión [de] la donación de las Indias, no es materia de fe, más bien se trata de cierta determinación del derecho humano que pudo darse de manera distinta y depender de la voluntad humana, esto es del Papa. Por lo tanto, los indios no están obligados a creer que el Papa, con la autoridad a él por Dios concedida, pudo instituir a los reyes en príncipes universales sin culpa de los citados pueblos y en perjuicio de los reyes y magistrados naturales, y que nosotros los españoles tampoco estamos obligados a creer que el Papa tuvo poder para designar a los Reyes Católicos como príncipes universales, ya que esta no es materia que se refiera a la fe, sino sólo a la voluntad del Papa y si el Papa hubiese actuado de manera distinta, la fe hubiera seguido permaneciendo siempre incorrupta.

Muy bien, pero esto no es lo que Las Casas pensaba, sostenía o decía en la década de 1540. Aquí ha habido un cambio notable y, aunque el mundo de los historiadores es el del derecho, unos son "hinchas" de Las Casas y otros lo serán del dominico fray Francisco de Vitoria (1492-1546); y yo, como buen albiceleste, soy "hincha" de Las Casas y, confieso, un poco detesto a Vitoria porque se posiciona como adversario de Las Casas. ¿Qué pasa con este Las Casas desde el *De thesauris* de 1560? Todo lo que dice son lecciones del maestro Vitoria a sus alumnos en la década de 1530, cuando se burlaba de las donaciones papales, diciéndoles que eso es cosa de "transa", es cosa corrupta, es cosa de gente de porquería de Roma que le entrega esto al rey sin tener ningún derecho, ninguna autorización.

Vitoria se burlaba de las donaciones de las bulas papales treinta años antes que de Las Casas tuviera una posición contraria a esto. En 1540, Las Casas estaba a favor

de la bula papal, porque creía sinceramente que Carlos V iba a entregar las Indias a los frailes apostólicos; hecho comprensible. Fray Bartolomé pensaba que sí existía una manera de enmendar el dominio de los reyes católicos sobre los indios; esto es, que los indios, como seres libres, a través de estipulaciones y pactos, podían someterse al gobierno de otros, de los reyes católicos, y adoptar, quizá, una condición inferior, pero siempre por la vía del consentimiento libre, del beneplácito, contrario a la manera violenta en que los reyes católicos sometieron a los indios, lo cual resulta usurpador y tiránico.

Para otorgar el consentimiento a este otro poder, dice Las Casas, deben ser convocados todos los indios, todos, poderosos y gente sencilla, y todos y cada uno de ellos deben manifestar su consentimiento. Se debe tratar y pactar, tratar con ellos sobre la manera en que los reyes católicos habrán de reinarlos, sobre los tributos que han de pagar, sobre el cumplimiento de la convención y pactos e instrumentos civiles; esto, con prestación de juramento por ambas partes, reyes católicos y jefaturas indias.

En ese tratado *De thesauris,* Las Casas también plantea otra posición: toda la conquista y dominio de España sobre las Indias, toda la desposesión ocurrida, ha supuesto ausencia jurídica, no ha sido correcta; en este sentido, nuestros reyes no tienen allí ninguna posición jurídica, han cometido una usurpación tiránica, condenada por todo derecho. Dios no ha otorgado poder a ningún rey para perpetuar injusticias en menoscabo, daños y perjuicios de los hombres; por lo tanto, contra ese abuso del poder que le ha sido concedido por Dios, no puede imaginarse otro remedio si no es el de anular jurídicamente la acción injusta y contraria al derecho natural y divino. Se concluye de esto que no hay obligación de los indios de obedecer a dichos príncipes. Agrega Las Casas:

> … siendo justísima la guerra india, es manifiesto que con el mejor derecho pueden oponerse a la institución papal, dejarse de ella y más, considerar al vicario de Cristo como enemigo injusto y público de todo género humano, puesto que confiados en la autoridad de dicha institución emanada del Papa, los españoles se comportaron con ellos de tal manera [que] el derecho indio a declarar la guerra no caducará a no ser que se interrumpa por la paz-tregua o el perdón voluntario que los indios otorguen a los españoles, [los indios entonces] tienen derecho a mover guerra perpetua contra nosotros, incluso a borrar nuestro nombre de la faz de la tierra.

Confieso que yo no sé cómo tomar esto, porque yo a veces soy socialdemócrata, soy reformista, a veces soy ultra, otras soy trotsko; entonces, me emociono, me conmueve,

qué *sé yo, cambio de posición. Mentira, no cambio nunca de posición, pero creo que un mismo asunto se puede tomar de diferente forma*; hay opciones, podemos elegir nuestras interpretaciones. Todo esto lo digo con la intención de que no nos entusiasmemos demasiado ante esta posición de trotsko de Las Casas, porque, mientras aquí se está viendo de esta manera y en la escritura se nota irritado, rabioso, contra los españoles y, sobre todo, contra ese rey que le ha tocado, que es Felipe II, Las Casas es un hombre político y, entonces, en esa década de 1550 y hasta los primeros años de la década de 1560 empieza a hacer otro tipo de acción política. Si los encomenderos ofrecen una cantidad de dinero para lograr las encomiendas perpetuas, pues el partido lascasiano –en este punto ya lo podemos llamar así– ofrece a Felipe II una cantidad de plata mayor que la que ofrecen los encomenderos para que todos los pueblos indios pasen a cabeza de su majestad.

En el Perú este movimiento fue muy importante. Allá los jefes, los señores naturales, los curacas,[8] se movilizaron, intercambiaron comunicación entre ellos, se reunieron, dieron poder a Las Casas y a fray Domingo de Santo Tomás para que en España ofrecieran a Felipe II superar cualquier donativo de los encomenderos, aproximadamente en unos 200 ducados más. Incluso, los curacas allá tenían una reunión multitudinaria, masiva, hacia 1561-1562, en el pueblo de Mama, donde venían curacas de toda la sierra para reunir, debatir, discutir y acordar este programa de lucha contra los encomenderos. Allí estaba fray Domingo de Santo Tomás, visitando todos los pueblos, convenciendo a los curacas, citándolos, llamándolos. Fue un movimiento, creo presentirlo, de gran envergadura.

Pero ¿qué pasa en la Nueva España?, ¿sucede algo parecido o no? Confieso, con un poco de impotencia, que conocemos aún muy poco al respecto. En lo particular, me he mostrado muy interesado en saber qué ocurrió en tierras novohispanas; por ello, también mi interés en la Junta de Barcelona. Pero puedo hablarles de un folleto en que se da cuenta de los poderes otorgados por los jefes indios a los provinciales de las órdenes de la Nueva España para que gestionasen un pacto en Madrid. Este folleto da cuenta de los documentos que presentó el dominico fray Pedro de la Peña (ca. 1500-1583) al Consejo de Indias para lograr un pacto entre las jefaturas étnicas de la Nueva España con Felipe II, y fue *é*ste el trabajo político principal de Las Casas entre 1553 y 1563, aproximadamente. Se trata de un Las Casas, vuelvo a insistir, menos radical, menos ultra, que el Las Casas doctrinario. Vemos entonces al fray Bartolomé de la negociación política.

[8] Debemos aclarar que a los jefes de los pueblos en el Perú no se les llama *caciques* como en Nueva España; el término utilizado es *curacas*.

Las Casas pide libertad y la reclama para todos, y entonces yo reclamo libertad para mí, y ya que he estado tan sujeto y tan preso de los datos históricos, del archivo, de las fuentes, quiero tener la libertad de las metáforas, de las especulaciones; es decir, ser libre un momento, unos breves minutos, nada más para hablar sobre Las Casas y Felipe II, ustedes decidirán qué tan en serio me toman. Con esta libertad, me atrevo a decir que Las Casas murió con la gracia de tener la suerte de irse antes al cielo; creo que Dios le dio esa gracia a fray Bartolomé: ¡Muérete antes de sufrir por esto! Recordemos que todo el ideario político-jurídico de Las Casas suponía eliminar las encomiendas y convertir a los indios, que eran vasallos, para ponerlos bajo la Corona y así alejarlos de la codicia privada. Pero resulta que este rey, en vez de ampararlos, condenó a los indios a una realidad que, puesta en palabras de un virrey del siglo XVII, supuso someterlos "a la más dura servidumbre que ha padecido nación alguna del mundo".

En Nueva España a los indios se les condenó a lo que nosotros en el Perú llamamos "la mita", la mita minera, la mita de Huancavelica, la mita de Potosí; lo que aquí se llamó "servicios personales". Aunque no podamos situarnos en el sentir de la realidad novohispana, sin duda, el trabajo forzado en las minas fue terrible desde cualquier punto de vista, incluido el cristiano. A los cristianos, esos sinvergüenzas de los romanos, los mandaban al circo para que se los comieran los leones –tantas películas se han hecho al respecto–, pero no me queda duda de que condenaban más a los cristianos enviándolos a trabajar en las minas. Se trató de una de las mayores infamias el hacer trabajar a los cristianos como esclavos de manera forzada en las minas; el rey condenó a los indios a esos trabajos, a su desgracia, a su muerte.

En México hay un historiador de mi mayor admiración, que es don Silvio Zavala (1909-2014), un verdadero honor para México, un verdadero honor también para esta Academia; creo que fue el mayor historiador de América Latina desde por lo menos 1930. Pero, sin duda, puedo discutir un poco el problema del trabajo forzado con don Silvio, pues yo no sé si él, al llamarlo "servicios personales", acaso cometió un error. Los servicios personales, desde la perspectiva de la renta de la encomienda, en donde hay una renta en dinero, otra en producto y una más en trabajo, no son necesariamente iguales a los servicios personales en las minas, las ciudades o las haciendas. En estos espacios, creo que sería mejor definirlos como trabajo forzado o coactivo; en donde, sin duda, cobra otro sentido.

Ejerciendo aún mi libertad, creo que Dios le dio a fray Bartolomé la gracia de morirse antes de que la Corona impusiera el trabajo forzado a los vasallos indios. Sin duda, Las Casas no habría soportado aquella realidad.

Hubo otro lamentable suceso que le ocurrió a Las Casas, uno que, sin duda, los historiadores lamentamos: la confiscación que se hizo de sus papeles. Siempre se ha enfatizado la esencial importancia de sus tratados, como *El único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, pero de esos tratados solamente conocemos tres capítulos, como si hubieran dejado las partes aceptables y arrancado todos los capítulos políticamente dudosos o nocivos hacia la forma empleada por España para lograr el dominio sobre las Indias. También desapareció su tratado sobre la guerra de Jalisco, que, sin duda, habría sido una exposición sobre el hecho de que la única guerra justa era la hecha por las organizaciones indias a los españoles. También desaparecieron partes de los *Remedios* expuestos por él en la Junta Magna de 1542, y tampoco tenemos la correspondencia que él habría recibido y que había dejado en legado al convento dominico de Atocha. Vinieron, allanaron el convento y se llevaron todo.

Más aún, hacia 1580 uno empieza a ver en los archivos, en muchos documentos, que se trata a Las Casas como enemigo de España. Incluso he escuchado muchas veces aquí, en México, en Argentina y en Chile, a gente muy respetable, intelectuales muy importantes, que han repetido la misma diatriba del siglo XVI. He preguntado a algunas personas: "Dígame profesor, dígame doctor, ¿por qué no le gusta Las Casas?, ¿por qué pareciera que odia a Las Casas?". Las respuestas que he recibido, casi siempre, se pueden resumir así: "Porque fue enemigo de España". Afortunadamente, a finales del XVII y parte del XVIII, para beneplácito mío, encuentro la fundación, en muchas ciudades españolas no solamente del Perú, sino también en México, de ateneos indios bajo la advocación de fray Bartolomé, y que, incluso, tienen el nombre de fray Bartolomé de las Casas.

Esa es la memoria de fray Bartolomé que no se evaporó, y no lo hizo porque tuvo, por alguna ocurrencia en 1552, la idea de imprimir algunos de sus tratados. Además, a fray Bartolomé, como espero lo manifieste mi exposición, se le honra.

Ahora doy paso a mi especulación, ésta que es mi manera de ser libre y que toca también a Felipe II. Hemos dicho que fray Alonso de Maldonado dijo: "Rey, estás en estado de damnación, estás en pecado mortal, te vas a ir al infierno, corrígete". Felipe no le hizo ningún caso y, sin duda, aquel estado de damnación se agravó con la mita minera del Potosí y Huancavelica. Claro, Felipe II había tenido la precaución, un año antes (1569), de sacar un escrito de unos asesores, teólogos o qué se yo, en el que se aseguraba que los pecados derivados de las decisiones sobre las Indias no correspondían al rey, sino a los consejeros del rey, con lo cual el astuto rey quedaba libre de culpa.

Hay un autor andino maravilloso, el indio Guamán Poma (1550-1616),[9] y hay un dibujo de él donde aparece el virrey del Perú don Francisco de Toledo (1515-1582, fue nombrado en 1568 y gobernó hasta 1580), encargado de ejecutar la mita ordenada por la Junta Magna en el Perú. Se le ve todo deprimido, quejoso, y le expresa su pesar a Felipe II por no haberlo recibido bien tras su regreso a la península. Debemos recordar que Toledo no sólo había creído cumplir estrictamente con el cometido, sino que durante los últimos cinco años de su gobierno había mandado, como nunca, cantidades de plata del Perú para solucionar los problemas financieros de la Corona. Yo interpreto esa imagen y texto de Guamán Poma con las siguientes palabras: "Yo he condenado mi alma por España, ¿por qué me tratan así?". Termino ya la especulación sobre Felipe II posicionándome en la década de 1590, cuando el Consejo de Indias inició una especie de deliberación y análisis para suprimir los servicios personales, o sea, suprimir el trabajo forzado coactivo, y este debate tiene mucho que ver con México, con la Nueva España, porque se relaciona con el tercer concilio de la Iglesia mexicana y también con fray Jerónimo de Mendieta, quien le encargó a fray Diego de Ricarte que gestionara en España la abolición del trabajo personal, del servicio personal. Después, en la década de 1590, estas gestiones no las hizo ya Ricarte, sino otro dominico que se llamó fray Juan Ramírez (1529-1609). En algún momento, fray Juan Ramírez le escribió a Felipe II: "Rey, usted pronto se va a morir, se va a ir al infierno, tiene que terminar con el servicio personal". Sí, manera de presionarlo, sin duda, y yo creo que la presión tuvo éxito, pero no en vida de Felipe II, que falleció el 13 de septiembre de 1598. Fue su sucesor, Felipe III (gobernó de 1598 a 1621), hombre melancólico dado a las preocupaciones de conciencia y a la oración, quien dispuso la real cédula del 24 de noviembre de 1601, dirigida a los virreyes de Nueva España y del Perú, en la cual se abolió el repartimiento forzoso. Se disponía que los indios no fueran compelidos o forzados a trabajar, que salieran a las plazas a alquilarse libremente, y se nombró a encargados de vigilar la justicia de los tratos y el cumplimiento de lo acordado. La real cédula llegó tiempo después a su destino (a Nueva España, parece ser que en 1603, y al Perú no sabemos bien cuándo). Si bien es cierto que por esa cédula se abolían los servicios personales, estaba llena de consideraciones, tenía tantas costras, pues fue hecha por el abogado, el jurista más jodido del mundo, que supo dar tantas excusas para que no se aplicara. Así, al final, en efecto, nunca se aplicó.

Es decir, el pobre Felipe II creía que iba a distraer a Dios, como si Dios fuera tonto, postergando una decisión justa; y como Dios no es tonto, por el contrario, es muy

[9] Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer Nueva Corónica de Buen Gobierno*, México, Siglo XXI, 1992.

sabio, sin duda, mientras nosotros honramos hoy a fray Bartolomé, Felipe II se está quemando en el infierno. Eso es, en resumen, lo que yo les quería compartir a ustedes sobre fray Bartolomé, quien no fue, ni es, como piensan algunos, enemigo de España. El que haya estado y el que le hallemos hoy en el partido de los indios es, sin duda, una honra, una gloria de España.

Las dos conversiones de Bartolomé de las Casas

Rodrigo Martínez Baracs[1]

Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) es tal vez la figura del periodo colonial americano más conocida y reconocida, sólo después, acaso, de las de Cristóbal Colón (1436/1451-1506) y Hernán Cortés (1485-1547). Su excepcional defensa de los habitantes originarios de América y de los derechos humanos en general sigue presente de manera absoluta hoy en día. Y nos asombramos de su fuerza, inteligencia y vitalidad, que hicieron de él un historiador y un antropólogo, un filósofo, un teólogo, un moralista, un escritor y un político excepcional, a lo largo de los 82 años de su vida. La fuerza de su pensamiento indigenista nos es hoy vital, y quisiera asomarme aquí a los inicios, no muy conocidos, de su portentosa trayectoria.

Bartolomé de las Casas se hizo sacerdote de joven. En 1506, a los 22 años, tomó las órdenes menores, y al año siguiente se ordenó en Roma como presbítero. Pero su condición sacerdotal no le impidió, al establecerse en las Indias, primero en la isla Española (hoy Haití y Santo Domingo) y luego en la de Cuba, tener asignados muchos indios en encomienda, esto es, como siervos, obligados a pagarle un tributo en productos, oro y trabajo forzado. Precisamente la primera conversión de Las Casas se dio en 1514, a los treinta años, cuando se dejó finalmente convencer por la prédica de los frailes dominicos de las islas, renunció a sus indios encomendados y se unió a los dominicos en su defensa de los naturales. Trabajó con ellos a partir de entonces, pero él mismo todavía no se hizo dominico, lo seguían llamando "el padre Casas", y no sería sino hasta 1522 y 1523 cuando, decepcionado por el dramático fracaso de su proyecto de conquista espiritual pacífica en la Tierra Firme (hoy Venezuela), ingresó

[1] Nota de los editores: Ésta es una versión corregida, por el autor, de la conferencia dictada el 10 de agosto de 2016 en la Academia Mexicana de la Historia.

a la orden dominica y comenzó a ser llamado fray Bartolomé de las Casas. Ésta fue su segunda conversión. Estos años vertiginosos fueron decisivos en la formación de su personalidad y en sus proyectos radicales.

Bartolomé de las Casas nació en Sevilla, antes se pensaba que en 1474, por lo que habría fallecido a la longeva edad de 92 años, pero ahora se piensa que nació en 1484, lo cual reduce su vida a muy buenos 82 años, y acota los mal conocidos acontecimientos de sus primeros años.

Su familia provenía de antiguos migrantes franceses, muy probablemente judíos, aunque sus papeles oficiales siempre destacaban, por supuesto, su "pureza de sangre". En el puerto de Sevilla, Las Casas vivió muy íntimamente vinculado a los viajes de exploración, comercio y expoliación de las Indias. Su tío paterno, Juan de la Peña, formó parte del primer viaje de Cristóbal Colón, de 1492-1493, en el que descubrió una nueva ruta, navegando hacia el occidente, hacia lo que se creía que eran las Indias, y que Amérigo Vespucci (1454-1512) acabó identificando en 1503 como un Nuevo Mundo, un nuevo continente.

El padre de Bartolomé, el comerciante Pedro de las Casas y el hermano de éste, Francisco Peñaloza, se embarcaron con Colón en su segundo viaje (1493-1496), y pronto se les unieron sus hermanos Diego y Gabriel. La armada regresó con 600 "indios" esclavizados, y Pedro de las Casas le regaló uno a su hijo Bartolomé, para que lo sirviera. Bartolomé se hizo amigo de su esclavo para conversar con él y aprender de su religión, costumbres e idioma, estimulado acaso por sus propios estudios de latín en Salamanca.

Hay indicios, en efecto, de que el joven Las Casas estudió algo de ambos derechos, civil y eclesiástico, en la prestigiosa Universidad de Salamanca, lo cual, sin embargo, ha sido discutido. Si consideramos que Las Casas había terminado sus estudios antes de su viaje de 1502 a las Indias, a los 18 años, si es que nació en 1484, sus estudios no pudieron ser muy extensos. Sin embargo, muy pronto, Las Casas comenzó a escribir muchos memoriales y cartas, tanto en español como en latín, y la extensión, erudición y variedad de su obra, y su excelencia, son prueba de que, en la universidad o fuera de ella, Las Casas realizó muy sólidos estudios.

Las Casas viajó a las Indias en 1502, en la armada de frey[2] Nicolás de Ovando (1460-1511), el nuevo gobernador de las Indias, en sustitución de frey Francisco de Bobadilla (ca. 1448-1502). En la isla Española, el joven Bartolomé se integró a los negocios comerciales de su padre y familia, y participó en la despiadada guerra enta-

[2] El título de *frey* es distintivo de los miembros de una orden de caballería.

blada por el gobernador Ovando, Juan de Esquivel (1470-1513) y Diego Velázquez de Cuéllar (1465-1524) contra los habitantes del cacicazgo de Higüey, en el extremo oriental de la isla. Como recompensa, Las Casas recibió una jugosa encomienda de indios. Así pues, formó parte de la clase de los pobladores, empresarios-guerreros, de la isla Española. Al parecer, Las Casas no usó a sus indios en la mortífera minería, y se limitó a los negocios agroganaderos y al comercio.

En 1506, Las Casas regresó por un tiempo a Sevilla, y allí recibió las órdenes menores del sacerdocio, y en 1507 viajó a Roma, donde se ordenó como presbítero. Regresó a la isla Española en 1508, para cuando don Diego Colón (1479/1480-1526) sustituyó a frey Nicolás de Ovando en el gobierno de las Indias, como le correspondía como segundo almirante e hijo de don Cristóbal Colón.

El joven padre Las Casas dio su primera misa en 1510 en la villa de Concepción de la Vega, pero su condición sacerdotal no le impidió continuar la administración de sus empresas con indios encomendados. Pudo advertir, como el resto de los pobladores de la isla Española, que la población indígena disminuía de manera alarmante, al tiempo que se agotaban las minas y arroyos de donde se sacaba el oro de la isla. Esta doble disminución, de los indios y de las minas, estimuló la extensión del dominio español a otras islas, como en ese mismo año de 1508, a la isla de San Juan de Puerto Rico y el asalto de las "islas inútiles" (así llamadas porque no tenían oro), como las de los Lucayos (las Bahamas), para cazar a sus habitantes y llevárselos como esclavos y esclavas.

En 1510 llegó a la isla Española un grupo de frailes dominicos, encabezados por fray Pedro de Córdoba (1482-1521) y fray Antón de Montesinos (*ca.* 1475-1540), que comenzaron a denunciar la terrible mortandad y destrucción que sufrían los indios, que atribuyeron a la crueldad, a los abusos, a la caza de esclavos y a la sobreexplotación que les impusieron los españoles. Ahora sabemos que, además de estas causas humanas viles, aceleraron la mortandad de los indios las enfermedades infecciosas que trajeron involuntariamente los españoles, contra las cuales los indios no tenían defensas.

Ya había frailes franciscanos en las islas Española y de Puerto Rico, pero este grupo de franciscanos picardos mostró poco interés en la defensa de los indios y tomó el partido de los españoles encomenderos y esclavistas. Fue entonces, en 1511, cuando el dominico fray Antón de Montesinos pronunció en la ciudad de Santo Domingo su famoso sermón de Adviento, de preparación para la Navidad, en el cual condenó severamente a los dueños de indios esclavizados o encomendados, advirtiendo que estaban en estado de pecado mortal.

El sermón de Montesinos impresionó al padre Las Casas, pero aún no reaccionó; más bien, se unió a los encomenderos de la isla Española, que mandaron procuradores

a España para denunciar a Montesinos por atacar a la encomienda. Es notable que hayan sido frailes franciscanos quienes llevaron las denuncias y peticiones de los encomenderos. Al mismo tiempo, los dominicos mandaron a la corte al propio fray Antón de Montesinos, y en una junta convocada en 1512 en Burgos por el rey don Fernando (1452-1516), se confrontaron las dos posiciones, la de los partidarios de los encomenderos y la de quienes apoyaban los argumentos de Montesinos sobre la alarmante destrucción de los indios.

Montesinos llevó a la Junta proposiciones de remedios para salvar a los indios de su total destrucción: limitar los tributos en trabajo y productos de las encomiendas, prohibir la caza de esclavos en las islas y en la tierra firme, y establecer a los indios en comunidades administradas por los frailes. El resultado de estas juntas fueron las Leyes de Burgos de 1512, que, aunque los dominicos las consideraron muy insuficientes, fueron la primera legislación indigenista española, pues establecen que los indios son hombres libres, pero que sí se les puede obligar a trabajar si el trabajo es tolerable y remunerado en dinero o especie, y que el fin último de la Conquista es la evangelización de los indios, pero se les puede hacer "justa guerra" si primero se les lee el Requerimiento –escrito por el doctor Juan López de Palacios Rubios (1450-1524)– y aun así se resisten. Se les puede entonces matar y esclavizar en toda justicia … (El negocio de la guerra vil, abusando de la superioridad militar).

No obstante, era ya poco lo que se podía hacer para los indios taínos de la isla Española, que habían quedado reducidos a números muy bajos: de uno o tres millones que había antes de la Conquista, quedaban unos cuantos miles. Por ello, los encomenderos, que empobrecían cada día conforme morían sus indios encomendados y esclavos, comenzaron a buscar una nueva conquista, para seguir depredando. Al noroeste de la isla Española se encontraba la larga isla fernandina de Cuba –"tan luenga como de Valladolid a Roma", escribiría en 1542 el propio Las Casas en su *Brevíssima relación de la destruición de las Indias*–. Cristóbal Colón había tocado la costa norte de Cuba desde su primer viaje de 1492, y aunque fue siendo *boxada*, recorrida en todas sus costas, no había sido explorada en su interior. Finalmente, en 1510 el encomendero-guerrero Diego Velázquez de Cuéllar decidió emprender la conquista de la isla de Cuba.

No lo podía hacer legalmente por cuenta propia y lo hizo a nombre de don Diego Colón, el gobernador y justicia mayor, y, de hecho, visorrey de las Indias. Velázquez quedaría tras la conquista no como gobernador de la isla de Cuba, sino como teniente de gobernador, por el gobernador don Diego Colón. Pero en los hechos, como era previsible, Velázquez se fue independizando de Colón, aprovechando la fuerza política del bando fernandino o aragonés, encabezado por el rey de Aragón y regente de

Castilla, don Fernando el Católico; por el obispo de Burgos, don Juan Rodríguez de Fonseca (1451-1524); y por Lope de Conchillos (?-1521), secretario del rey don Fernando. Este bando fernandino se oponía a los poderes que exigía para sí don Diego Colón, el segundo almirante, de acuerdo con las Capitulaciones de Santa Fe, de 1492, por lo que alentó la política autonomista de Diego Velázquez.

Cuando emprendió con trescientos hombres, en cuatro navíos, la conquista de Cuba, el capitán Diego Velázquez tenía la intención de no repetir la terrible destrucción de la población indígena que se había vivido en la isla Española. La población indígena era necesaria para poderla explotar en las minas y en las estancias agroganaderas; por ello, Velázquez quiso hacer una conquista relativamente pacífica y negociada, para así establecer una explotación encomendera no tan asesina.

Pero la situación no fue la prevista, pues grandes grupos de taínos de la isla Española habían huido en canoas a la de Cuba, para evitar los trabajos forzados impuestos por los españoles, que los estaban matando. Desde antes de la conquista española había empezado esta ruta de colonización taína de la isla de Cuba, poblada por siboneyes (afines a los lucayos, de las islas Bahamas). Los taínos fugitivos, encabezados por el *cacique* (palabra taína que significa "rey") Hatuey, azuzaron a los siboneyes cubanos contra los españoles pero, ante la superioridad militar española, los rebeldes taínos y siboneyes se refugiaron en la sierra, y allí los españoles los cazaron con la ayuda de sus perros feroces. El resultado fue una carnicería. El cacique Hatuey, cuenta Las Casas, prefirió morir en la hoguera por no aceptar la fe cristiana, porque quienes la aceptaban se irían al Cielo, donde estaban los españoles dizque buenos, y él no quería estar allí.

Tras esta primera y muy sangrienta experiencia bélica en Cuba, el capitán Diego Velázquez decidió, en 1512, reforzar su armada para emprender la conquista de este a oeste de la larga isla. En lo militar, le ofreció unirse al poderoso empresario-guerrero Pánfilo de Narváez, que llegó de la isla de Jamaica con sus feroces alabarderos. Y para ayudarlo en las negociaciones con los indios, y evitar en lo posible la guerra, le pidió a su amigo, el padre Bartolomé de las Casas, que se uniera a la armada. Las Casas aceptó por amistad. Velázquez también le pidió al joven extremeño Fernando o Hernando Cortés (que llamamos hoy Hernán), que había estudiado algo de leyes y de latines, que lo asistiera como escribano, función muy importante en el manejo legal de la conquista de Cuba, sobre todo en lo que se refiere a irse autonomizando del gobierno, en Santo Domingo, de don Diego Colón. Cortés le aprendió las mañas a Velázquez, y las utilizó contra él, en 1519, cuando se le volteó en Veracruz para emprender por su cuenta la conquista de México.

Las Casas fue incorporado a la armada del capitán Pánfilo de Narváez (1478-1528), y logró en muchas ocasiones un acercamiento pacífico con los pueblos de indios, parlamentando, a través de intérpretes, con los caciques y predicándoles. Llegó a ser apreciado por los indios, quienes lo consideraban "el *behique* bueno". Pero el resultado en todos los casos, o en el mejor de los casos, fue la imposición de la sobreexplotación a través de la encomienda, con su exigencia de un tributo en trabajo, productos y oro. En varios lugares le tocó al padre Las Casas presenciar atroces matanzas, sin justificación alguna. Por su participación en la conquista de Cuba, el padre Las Casas recibió un jugoso repartimiento de indios en encomienda, y lo aceptó. La encomienda de Las Casas estaba cerca del río Arimao, rico en oro, y un administrador le debía llevar su encomienda en la isla Española.

Establecido en la villa de Asunción de Baracoa, en el extremo oriental de la isla, el capitán general Diego Velázquez tenía cada vez menos control sobre lo que pasaba conforme la conquista, y la depredación de los pueblos avanzaba hacia el occidente. Además, el mismo Velázquez promovió que los conquistadores poblasen fundando villas, de las que serían vecinos que designarían a los alcaldes y regidores de sus cabildos; que en la práctica servían para administrar localmente la expoliación encomendera y esclavista. El poder político de los cabildos reforzaba el de Diego Velázquez contra el de don Diego Colón en Santo Domingo. El hambre de indios de los españoles no tenía límites, y desde Santo Domingo y Santiago de Cuba mandaban armadas a las islas Lucayas (las Bahamas) y a la Costa de las Perlas (en Venezuela) para cazar indios, esclavizarlos y venderlos. A veces se acordaban de leerles el Requerimiento para poderles hacer "justa guerra".

Es relevante para nosotros, los mexicanos, la conquista de Cuba, así como todo el proceso que va desde su inicio, en 1511, hasta el descubrimiento y conquista de México, a partir de 1517, porque los conquistadores de México, en su gran mayoría, vinieron de Cuba, de otras islas y de tierra firme antillana; habían vivido allí durante años, allí formaron sus modos de guerrear y conquistar, y de expoliar a los indios y depredar el territorio con empresas mineras y agroganaderas. Ciertamente, no eran soldados, como se les llama en ocasiones, porque no percibían un sueldo, y participaban en la conquista a cambio de una ganancia: el botín de guerra e indios esclavos y encomendados. Eran, pues, empresarios, como lo destacaron Silvio Zavala (1909-2014) y James Lockhart (1933-2014), pero empresarios armados, en tierra de conquista. Sin embargo, estos hombres que vinieron a México tenían lo que Silvio Zavala llamó "la experiencia antillana": habían vivido la destrucción casi total de la población de las islas y tenían la intención de no repetir esa destrucción en el riquísimo México, lo cual hasta cierto punto se obtuvo por varias razones, entre ellas, el clima más templado del Altiplano.

Tras el fallecimiento de doña Isabel la Católica, en 1504, en España y, por lo tanto, en las islas, se fortaleció el poder del bando aragonés del rey don Fernando; por ello, el obispo Fonseca, el secretario Conchillos y sus compinches, calificaron las Leyes de Burgos de 1512 como un estorbo, para enriquecerse con lo último que quedaba de los indios de las islas. En 1514, el rey Fernando, en acuerdo con el Consejo de Castilla (el Consejo de Indias se establecería en 1524), envió a la ciudad de Santo Domingo a Rodrigo de Alburquerque, para realizar un nuevo repartimiento en encomiendas de todos los indios de la Española, Cuba, Puerto Rico y Jamaica, que, contraviniendo a las Leyes de Burgos, autorizaba el reparto de encomiendas a personajes que no vivían en las islas, sino en España, comenzando por el propio rey Fernando, el obispo Fonseca y el secretario Conchillos. El teniente de gobernador de Cuba, Diego Velázquez, recibió el cargo adicional de repartidor de las encomiendas en la isla de Cuba, que eran las más ricas, porque los indios cubanos apenas se estaban comenzando a morir…

Estos encomenderos "ausentistas" fueron particularmente nefastos y nocivos para los indios, porque para administrar sus encomiendas designaban a mayordomos muy poco escrupulosos, que se las arreglaban para mandar al encomendero la parte que le correspondía de su tributo, pagaban el quinto real del rey a los oficiales reales de la Real Hacienda y maximizaban su propia remuneración, con total desprecio de la vida de los indios, que no eran suyos, por lo que tenían poco interés en cuidarlos.

Las Casas escribió, en su *Historia de las Indias*, que fue la lectura del Eclesiástico en la Biblia la que lo condujo en 1514 a su "primera conversión", es decir, al convencimiento de que debía renunciar a sus encomiendas y dedicarse con los frailes dominicos a la defensa de los indios. Pero también debió influir el poder abusivo ejercido por el bando fernandino, encabezado en Santo Domingo por el tesorero Miguel de Pasamonte y el repartidor Rodrigo de Alburquerque, y en Cuba, por el teniente de gobernador y repartidor de indios Diego Velázquez, quienes destruyeron lo poco que habían avanzado los dominicos con las Leyes de Burgos de 1512. Éste fue el momento definitorio, y Las Casas se presentó ante su amigo Diego Velázquez, teniente de gobernador de Cuba, y renunció formalmente a sus indios encomendados. Sólo así dejaba de estar en situación de pecado mortal y podía retomar plenamente su relación con sus amigos dominicos fray Pedro de Córdoba y fray Antón de Montesinos.

La situación de los indios era catastrófica. En la isla Española quedaban poquísimos. En Cuba la extensión hacia el oeste de la conquista implicó el simultáneo reparto de los pueblos de indios en encomienda, a los que se agregaron, en 1515, los encomenderos ausentistas. El conflicto entre los encomenderos ausentistas y los encomenderos presentes en las islas contribuyó a crear una situación de caos que redundó

en mayores abusos a los indios. El trabajo en las minas resultó, junto con las epidemias, tan mortífero como lo había sido en la Española y otras islas. Las mujeres y los niños se morían de hambre en sus aldeas, abandonadas por los varones, quienes habían sido encomendados o esclavizados.

El padre Las Casas y los dominicos buscaron un remedio a la situación, y en 1515 –o acaso desde el año anterior– se pusieron a pensar y escribir memoriales e informaciones que llevarían a España, con el fin de evitar o detener la destrucción que sufrían los indios. Así, concibieron el notable proyecto comunitario de reformación de las Indias, que es importante porque es el primero de los varios proyectos de Las Casas de reorganización más justa –o justa a secas– del dominio español en las Indias.

En mucho, el proyecto retomó elementos de la posición llevada por fray Antón de Montesinos a las juntas de Burgos de 1512: la formación de comunidades de indios, bien administradas, bien regimentadas, que las pondrían a salvo de la codicia de los encomenderos y de los esclavistas. El proyecto no se oponía ni a los justos títulos del dominio español en las Indias (justificado por la evangelización de los indios) ni a la encomienda o a la esclavitud "en justa guerra" como tales, pero propuso, en cambio, que a los indios se les otorgasen unos años de libertad, para que se pudieran recuperar y aumentar en número. Así, bien llevadas por funcionarios de Su Majestad, estas grandes comunidades de indios o de españoles e indios que convivan en mutuo provecho se volverían grandes empresas estatales en las que no sólo se salvarían los indios, sino también la Corona obtendría grandes ganancias. Era, pues, éste de 1515 y 1516 de Las Casas y los dominicos, un proyecto tanto comunitario como empresarial. Podría pensarse que los dominicos, como buenos frailes que eran, pusieron el elemento comunitario y que el padre Las Casas, como buen encomendero y comerciante que era, puso el elemento empresarial. Comunitario y, tal vez, también algo así como "comunista estatal". Este proyecto utópico, irrealizable, representa el primer momento del pensamiento de Las Casas: un proyecto comunitario, empresarial y estatal en el que tanto los indios como la Corona saldrían ganando. Un proyecto conciliatorio, acaso no muy factible.

Marcel Bataillon (1895-1977), "príncipe de los hispanistas", advirtió la coincidencia, en ese mismo año de 1516, de dos grandes descripciones de proyectos comunitarios: el proyecto comunitario de reformación de las islas, de Bartolomé de las Casas y los frailes dominicos, concebido en realidad desde 1515, y nada menos que la *Utopía* de Tomás Moro (1478-1535), publicada en 1516. La *Utopía* de Moro, escrita en latín, incluye una descripción fuertemente crítica de los estragos sociales que provocaba la reorientación de la economía inglesa hacia la ganadería y la protoindustria textil, que

destruía a los campesinos. Como alternativa a esta situación, Tomás Moro presentó, en la segunda parte de su *Utopía*, a manera de mofa, la vida comunitaria perfecta y perfectamente regimentada que encontró un tal Hitlodeo *El Loco* en una de las islas exploradas por Amérigo Vespucci. Ahora bien, es muy posible que Tomás Moro hubiera conocido también el proyecto comunitario de reformación de las Indias por parte de Las Casas y los dominicos desde su concepción, en 1515, y que se haya burlado sutilmente de este proyecto de vida común excesivamente reglamentada. Es notable cómo, a través de su apreciación del proyecto comunitario de Las Casas, Tomás Moro pudo, de manera premonitoria, percibir tanto las virtudes igualitarias y organizativas del comunismo como el peligro de la regimentación totalitaria que implica.

El proyecto comunitario de Las Casas y los dominicos era particularmente válido para la isla de Cuba, que conocía bien Las Casas, y en el que había todavía indios susceptibles de ser salvados. En la isla Española, prácticamente despoblada, Las Casas propuso fomentar una colonización de labradores españoles que no vivieran de explotar a los indios, sino que se les diera tierras, alimentos, facilidades y exenciones fiscales. En cuanto a las "islas inútiles" (que no tenían oro), como las Lucayas y la Tierra Firme venezolana, el proyecto incluía la prohibición de capturar indios para esclavizarlos, con la justificación de la lectura del Requerimiento, que transformaba la caza de esclavos en "justa guerra". Un punto central era confiscar las encomiendas ausentistas.

Para contrarrestar la despoblación indígena, Las Casas propuso también que se trajeran esclavos negros, y de esta petición de 1515, repetida en ocasiones posteriores, se echó en cara a Las Casas la incongruencia de oponerse a la esclavitud de los amerindios y, al mismo tiempo, solapar la de los africanos. Más aún, se le acusó de haber iniciado la trata negrera en América. Esta acusación no se sostiene porque la trata negrera en dirección a América existía desde 1500. Debe agregarse que, en estos años en los que se hizo evidente la acelerada e indetenible destrucción de la población indígena de las islas, Las Casas no era el único que pedía que se trajeran esclavos negros: lo hacían en sus cartas los dominicos, funcionarios y pobladores españoles. De hecho, Las Casas tardó en recapacitar sobre su actitud respecto a la esclavitud africana, porque en España misma, particularmente en su natal Sevilla, los esclavos negros eran vistos como algo muy normal.

En septiembre de ese mismo año de 1515, Las Casas y Montesinos se embarcaron rumbo a España, donde lograron entrevistarse con el moribundo rey don Fernando. Es notable la fuerza, determinación y predestinación que ya sentía en sí mismo Bartolomé de las Casas para presentarse en la corte y aprovechar sus contactos con funcionarios civiles y eclesiásticos para hacerse oír. Tras el fallecimiento, a comien-

zos de 1516, del rey don Fernando, que de cualquier manera no los iba a apoyar, el poder interino recayó en un regente: el cardenal fray Francisco Ximénez de Cisneros (1436-1517), fraile franciscano, en espera de la llegada del nuevo rey, don Carlos (1500-1558, que reinó de 1517 a 1556), el hijo de Juana *La Loca* (1479-1555), quien se encontraba en Flandes.

El cardenal Cisneros fue una de las figuras cumbre del Renacimiento español: fundó la Universidad de Alcalá de Henares, promovió la Biblia políglota, impulsó una reforma del clero y oyó con simpatía las propuestas de Las Casas y Montesinos. Las Casas, además, supo ganarse la simpatía de los consejeros flamencos del rey don Carlos, quien no hablaba español, y tampoco lo hablaban ellos, por lo que Las Casas escribía varios de sus memoriales y peticiones en latín, *lingua franca* europea. Su capacidad de trabajo y su habilidad política eran impresionantes.

De esta manera, el cardenal Cisneros nombró una junta de juristas y eclesiásticos, con la notable participación del doctor Juan López de Palacios Rubios (el autor, por cierto, del hipócrita *Requerimiento* de 1512), quien le dio una forma jurídica al proyecto comunitario de reformación de las Indias propuesto por Las Casas y los dominicos de las islas.

Para llevar a cabo el proyecto, el cardenal Cisneros decidió poner en el gobierno de las Indias, en la ciudad de Santo Domingo, a un triunvirato de frailes, pero que no fueran ni dominicos ni franciscanos, porque estas poderosas e influyentes órdenes estaban frecuentemente enemistadas en asuntos españoles e indianos. Es por eso que Cisneros escogió a tres frailes de la orden de San Jerónimo, que tienen una vocación muy monástica, ciertamente dada a la meditación, pero también a la buena administración económica de las tierras de sus conventos, haciendo un buen uso, paternalista, del trabajo de los siervos de sus tierras. Esta experiencia empresarial de los frailes jerónimos podría resultar útil para organizar el proyecto comunitario-empresarial de reformación de las Indias de Las Casas y los dominicos.

Pero los frailes jerónimos no tenían experiencia para la administración de la justicia civil y, para auxiliarlos, el cardenal Cisneros designó al enérgico y culto licenciado Alonso de Zuazo (1466-1539), con los cargos de justicia mayor y juez de residencia del tesorero Pasamonte y los corruptos oficiales reales gobernantes, protegidos por el bando fernandino. El propio padre Las Casas fue mandado a la misión con el cargo de "procurador de los indios" o "defensor de los indios", de reciente creación y no muy clara definición, pero que ha permanecido vinculado al nombre de Las Casas desde entonces hasta hoy. Él debía atender todos los casos de abusos a los indios.

Las Casas y los gobernadores jerónimos fueron los primeros en llegar, a fines de 1515, y muy pronto se hizo una gran discrepancia entre ambos. Los gobernadores jerónimos tenían el encargo de hacer una información en forma, con testigos de las islas, sobre si los indios estaban listos para ser libres, pero los jerónimos no consultaron a los indios, sólo a españoles, sobre todo a los que defendían la servidumbre y esclavitud de los indios por su supuesta inferioridad natural. Las Casas se molestó cada vez más al ver que ninguno de los planes de su proyecto se aplicaba.

Las cosas se movieron un poco más cuando llegó, en 1516, el licenciado Zuazo, quien se mostró muy enérgico al enjuiciar los crímenes y la corrupción de los oficiales reales y otros funcionarios, y logró confiscar algunas encomiendas de encomenderos ausentistas y ponerlas a nombre de la Corona. Además, el licenciado Zuazo sí fundó algunas comunidades, de acuerdo con el proyecto comunitario de reformación de las Indias. Pero el efecto de esta acción no resultó bueno porque precisamente entonces, en 1518, llegó de España el virus de la viruela, que provocó una gran mortandad en las islas, y aun tal vez en Yucatán, que se estaba entonces comenzando a descubrir, en los viajes de 1517 y 1518, de Francisco Hernández de Córdoba (1475-1517) y de Juan de Grijalva (1489-1527). No obstante, de la confiscación, por el licenciado Zuazo, de los repartimientos de encomenderos ausentistas, y de las comunidades que fundó nada consignó Las Casas en su *Historia de las Indias*, tal vez porque se desinteresó de estas realizaciones porque en mayo de 1517 se regresó a España para protestar y promover en la Corte sus proyectos.

En los dos años siguientes, Las Casas promovió un proyecto de conquista pacífica de la Tierra Firme, hoy Venezuela, que suponía el otorgamiento de un amplio territorio en el que no se repartirían los pueblos a encomenderos, además de que cesarían las armadas para cazar indios y esclavizarlos en la Costa de las Perlas. Las Casas usó todos sus recursos en la Corte buscando al rey don Carlos, a sus consejeros flamencos, que cambiaban de posición conforme se rehacía y fortalecía el bando fernandino, ya sin el rey don Fernando, pero con el obispo Fonseca aún muy poderoso, por lo que las negociaciones resultaban del todo complejas y frágiles en sus acuerdos.

El historiador lascasiano Henry Raup Wagner (1862-1957) destacó que en el interés de Las Casas por obtener una amplia concesión en Tierra Firme para realizar sus planes de conversión pacífica debió estar presente que precisamente en esos años de 1519 y 1520 llegaban a la Corte informaciones sobre la conquista de la Nueva España por Cortés, habitada por una infinidad de hombres civilizados y trabajadores, grandes ciudades y oro, mucho oro. Nada de esto había en Venezuela, pero entonces nadie lo sabía y todo se imaginaba.

Finalmente, Las Casas viajó de España a Tierra Firme, y se enfrentó con muchas dificultades para llevar a cabo su proyecto. Se vio, de principio, la imposibilidad de la colonización pacífica, porque jamás los encomenderos renunciarían a sus encomiendas, y menos aún restituirían parte de sus tributos, como lo sugería Las Casas, para financiar los fuertes que quería establecer en las costas. Tampoco cesarían las armadas mandadas desde las islas para capturar esclavos indios en la Costa de las Perlas. Desesperado, Las Casas regresó a Santo Domingo a quejarse, y gracias a esto se salvó, porque los indios, desesperados por la caza de esclavos y la explotación encomendera, atacaron el fuerte que dejó y mataron a casi todos los infelices españoles, civiles y eclesiásticos que ahí estaban, salvo uno, que llevó a Santo Domingo la infausta noticia.

Fue terrible el golpe que recibió Las Casas al saber del trágico fin de su proyecto de colonización pacífica. Por consejo de su amigo, el dominico fray Domingo de Betanzos (1480-1549), en 1522, Las Casas decidió ingresar al convento de Santo Domingo, de la ciudad de Santo Domingo. El padre Betanzos había llegado en 1513 a Santo Domingo para unirse al esfuerzo en la defensa de los indios, encabezado por fray Pedro de Córdoba y fray Antón de Montesinos. Tras la muerte del padre Córdoba, en 1521, lo sucedió como vicario de los dominicos y logró su paso a la isla de Cuba.

Tras un año de noviciado en el monasterio dominico de la ciudad de Santo Domingo, en 1523, Las Casas fue recibido formalmente en la Orden de Predicadores y, a partir de entonces, se le comenzó a llamar fray Bartolomé de las Casas, como se le conoce universalmente. Ésta fue su segunda conversión. La primera, como vimos, fue la devolución de sus encomiendas en 1514 y su apoyo a la causa indigenista de los dominicos. La segunda fue su ingreso formal a la orden dominica.

Varios autores han señalado que fray Bartolomé de las Casas cometió un error al incorporarse a una orden religiosa, y nada menos que a la de Predicadores, porque Las Casas no tenía realmente una vocación evangelizadora. Nunca aprendió una lengua indígena; al parecer, ni siquiera supo mucho taíno, y nunca fue demasiado importante para él predicar a los indios –su experiencia como predicador en la conquista de Cuba le debió dejar un sabor amargo–. Lo importante para él era predicar no a los indios, sino a los españoles, para convencerlos de que es necesario salvar a los habitantes de las Indias y, al mismo tiempo, salvar las almas de los españoles, comenzando por la del rey, que estaban en pecado mortal al consentir la explotación mortífera de los indios. Pero no cabe duda de que la Orden de Predicadores fue la efectiva base de acción para su política indigenista por el resto de su vida.

En lo inmediato, después del fracaso del proyecto de Tierra Firme, lo que Las Casas necesitaba en 1522 era una etapa de reclusión, para entregarse a la meditación y a

la reflexión, sobre lo que se podía realmente hacer para salvar a los indios de su destrucción. También, participó con los dominicos del convento en discusiones sobre los justos títulos de los españoles en las Indias. Durante más de diez años, Las Casas permaneció relativamente aislado de la política en el monasterio dominico de la ciudad de Santo Domingo y en el de Puerto de Plata, que él fundó –en realidad, este monasterio debió ser una pequeña construcción, pero todo está en la dignidad que se le da–. Allí, Las Casas reafirmó y radicalizó su pensamiento: ya no creería en adelante en estos proyectos empresariales estatales, en los que tanto los indios como los intereses del rey se verían supuestamente favorecidos. Ahora había que convencer al rey mismo de que debía salvar su alma aboliendo las encomiendas y la esclavitud de los indios, así como procurando la restitución, por parte de los españoles, de todo o parte de lo que se llevaron o, más bien, robaron.

Allí, en el monasterio de Puerto de Plata, en 1527, comenzó Las Casas a escribir su gran obra la *Historia de las Indias*, que le llevaría toda la vida. Más adelante, la subdividió en dos partes: una es la *Historia de las Indias* propiamente dicha, una historia de los hechos de conquista y poblamiento españoles realizados entre 1492 y 1520 –lamentablemente, no avanzó más adelante, de acuerdo con su proyecto original–, destinado a mostrar los abusos reiterados hechos por los españoles en la ilegítima conquista de las Indias; la otra parte es la *Apologética historia sumaria*, una descripción "antropológica" de las costumbres de los indios, destinada a demostrar el alto grado de civilización alcanzado por los pueblos de las Indias, que no podían ser obligados a trabajos forzados. Agregó que los sacrificios humanos que aquí se practicaban también se habían practicado en otras civilizaciones del Viejo Mundo; en esto, Las Casas incursionó en la "antropología comparada" y aun en el "relativismo antropológico".

En 1528 llegaron a la ciudad de Santo Domingo dos grandes personajes: don Sebastián Ramírez de Fuenleal (1490-1547), como obispo de Santo Domingo, y el franciscano fray Juan de Zumárraga (1468-1548), como obispo de México, que, tras un tiempo de descanso, continuó su camino rumbo al puerto novohispano de Veracruz. Ambos debieron entablar interesantes pláticas con fray Bartolomé de las Casas y el licenciado Zuazo, oidor de la Real Audiencia de Santo Domingo, quienes les debieron comunicar sus fracasadas experiencias del proyecto comunitario de reformación de las Indias, concebido en 1515 y 1516, y de colonización pacífica de Tierra Firme, en 1518.

En abril de 1530 llegó a Santo Domingo Hernán Cortés, que pasaba de regreso a México, tras una estancia desde 1528 en España, adonde había ido a "sincerarse" ante el rey Carlos I, ahora también emperador Carlos V, quien no le otorgó el virreinato de

la Nueva España pero sí le concedió, a manera de compensación, el Marquesado del Valle de Oaxaca, que le debió sugerir Cortés, de extensión bastante indefinida. Cortés traía también a su nueva esposa, doña Juana de Zúñiga, y una gran comitiva; se quedaron en Santo Domingo hasta junio. Debió platicar mucho con su viejo amigo el licenciado Zuazo, que tanto le ayudó desde Cuba en la conquista de México. Pero los encuentros de Cortés con fray Bartolomé de las Casas debieron ser ríspidos, porque el fraile, iracundo y moralista, no lo quería. Coincidieron en Santo Domingo entre 1504 y el inicio de la conquista de Cuba, en 1511. Luego, a partir de 1512 coincidieron en la conquista de Cuba. Nunca habló bien de él en su *Historia de las Indias*.

Poco después, hacia septiembre de 1530, llegaron a la ciudad de Santo Domingo los cuatro oidores de la Real Audiencia de México –los licenciados Vasco de Quiroga (*ca.* 1480-1565), Francisco de Ceynos, Alonso Maldonado (1480-?) y Juan de Salmerón (?-1534)–, que venían a reemplazar a los corruptos oidores de la Primera Audiencia de México (1528-1529). Debía seguirlos, como presidente de la Real Audiencia de México, el obispo de Santo Domingo, el ilustre don Sebastián Ramírez de Fuenleal, en sustitución del gran depredador Nuño Beltrán de Guzmán (1490-1558). Entonces, los futuros oidores de México debieron tener serias pláticas, particularmente, con el oidor Zuazo y con fray Bartolomé, quienes, como a Fuenleal y a Zumárraga, les debieron hablar del proyecto comunitario de reformación de las Indias.

Este proyecto se reconoce, en efecto, en los "experimentos sociales", como les llamó el historiador Lewis Hanke (1905-1993), que realizaron los oidores de la Segunda Audiencia de México, 1530-1535. Particularmente, la fundación de la Puebla de los Ángeles, en 1531 y 1532, retoma el proyecto de 1516 acerca del poblamiento de tierras desocupadas, con labradores españoles que vivirían sin explotar a los indios y, más bien, en una situación de mutuo enriquecimiento y provecho. Más radical en este mismo sentido fue la fundación, en 1533, por el oidor Vasco de Quiroga, de la ciudad de Mechuacan, en Tzintzuntzan, con dos cabildos, uno indio y otro español; y la fundación, por el mismo Vasco de Quiroga, de los pueblos hospitales de Santa Fe de México, al occidente de la ciudad de México, en 1532, y de Michoacán, al borde del lago de Pátzcuaro, en 1533, que retomaron el proyecto comunitario de Las Casas y los dominicos, lo que provocó el comentario burlesco de Tomás Moro en su *Utopía* de 1516, por su reglamentación extrema. Vasco de Quiroga ya no utilizó el término *comunidades*, porque desde la rebelión de las "comunidades" de Castilla, de 1520 a 1522, el término adquirió la connotación y el sentido de "rebelión contra el rey", por lo que se eligieron otros términos para designarlos: la "puebla" de los Ángeles, los "pueblos hospitales" de Santa Fe.

El gran historiador don Silvio Zavala –miembro, durante 73 años, de esta Academia– descubrió, en 1937, la influencia que jugaron las normas de la vida en la isla de Utopía, descritas en la *Utopía* de Tomás Moro, sobre la organización y las *Ordenanzas* de los pueblos hospitales de Santa Fe, México y Michoacán. No cabe duda de que esta influencia se dio, y el mismo Vasco de Quiroga la reconoció –en su *Información en derecho*, de 1535–, pero también debe reconocerse la influencia directa sobre sus proyectos hospitalarios de las bien organizadas comunidades, con hospitales, planeadas en 1515 por el padre Las Casas y los frailes dominicos de las islas. Influyó también sobre la concepción de los pueblos hospitales quiroguianos, el ejemplo del comunismo primitivo de los primeros cristianos y el comunismo monacal de los frailes, como claramente lo vio Edmundo O'Gorman (1906-1995) en su feroz crítica de 1937 al estudio de Silvio Zavala sobre ese mismo año sobre Vasco de Quiroga y la *Utopía* de Tomás Moro.

Durante un tiempo, Las Casas vio la realización política de sus proyectos. En 1535, en la isla Española, logró una rendición negociada del rebelde cacique taíno Enriquillo (?-1535), que recibió a partir de entonces el nombre de don Enrique. Después, en 1536 y 1537, Las Casas logró importantes fundaciones entre los indios de Guatemala y, más adelante, su influencia en la Corte, a través de una multitud de memoriales, tratados y juntas; logró la promulgación de las Leyes Nuevas, de 1542 y 1543, que limitaron a una vida las encomiendas, después de lo cual pasarían a la Corona (lo cual, por lo demás, no se realizó). Después, vino su fracaso como obispo de Chiapas, a donde llegó en 1544 y, lejos de resolverla, polarizó la situación; entonces, regresó definitivamente a España en 1547, cuando su pensamiento se radicalizó, y luchó infructuosamente contra la encomienda y las nuevas formas de trabajo forzado que comenzaron a aplicarse tras la abolición del trabajo como parte de los tributos de los indios, en 1549, y de la esclavitud indígena, en 1551.

La población de los indios del continente, particularmente la de los virreinatos de la Nueva España y del Perú, disminuyó drásticamente a lo largo del siglo XVI y aun en el XVII, pero a un ritmo menos acelerado y destructivo que el que se dio en la Antillas, donde la mortandad fue casi total en dos o tres décadas. Fray Bartolomé de las Casas vivió, a lo largo de su vida en el continente, la paulatina destrucción de la población indígena, que vio de manera concentrada en la destrucción de la población de las islas antillanas. Como vemos, acaso la mayor lentitud relativa de la despoblación continental, comparada con la de las islas, se debe al establecimiento de gran parte de la población en las tierras altas, lo cual limitó el efecto de las epidemias en las zonas tropicales. Pero Las Casas no dejó de luchar, primero, aliado con el emperador Carlos V, que ganó parcialmente a su causa, y después, a partir de 1556, enfrentado al rey Felipe

II (1527-1598), cuando se dio el paso de la "edad de oro" a la "edad de plata", como las caracterizó el historiador franciscano lascasiano fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604) –que citó en esta Academia el también historiador lascasiano Carlos Sempat Assadourian–, con lo cual se intensificó la explotación y, con ella, la mortandad de los indios de México y Perú.

Fray Bartolomé de las Casas murió en 1566, antes de ver a la población indígena americana en su nivel más bajo (tras la epidemia de 1576-1581 y otras que le siguieron), en una destrucción no total pero sí cercana al 95 por ciento, nivel al que llegó en el siglo XVII, en el centro de México, y en el XVIII, en el sureste. Tampoco parece haber percibido la dimensión epidemiológica de la catástrofe, pues se concentró en la humana. Pero su pensamiento fue avanzando. En los tiempos de sus dos conversiones, 1514 y 1522, buscó proyectos reformistas conciliatorios, buenos para los indios y para el rey. En la época de sus inicios como fraile dominico, logró acercarse al emperador Carlos V, y obtuvo su mayor éxito con las Leyes Nuevas de 1542 y 1543. Sin embargo, ante su insuficiencia e inaplicación, y ante el agravamiento de la situación durante el reinado del depredador Felipe II, al final de su vida, fray Bartolomé radicalizó la dimensión moral de su acción política e intelectual: cuestionó de principio la legitimidad e injusticia de la presencia española en las Indias y exigió la restitución de todo lo robado a lo largo de más de siete décadas. Muchos españoles y americanos juzgaron con severidad a este español "loco" que enjuició tan a fondo la explotación española de las Indias. Lo que queda de fondo, al considerar la vida y toda la obra de fray Bartolomé de las Casas, es la conciencia de la profunda dimensión moral de la política y, en realidad, de todos los actos de nuestras vidas.

La dimensión imperial de la política lascasiana. La controversia de las Indias y el pensamiento de Las Casas

Óscar Mazín Gómez[1]

Gracias a su temperamento apasionado, colérico y vehemente, a su porfía, fray Bartolomé de las Casas se hizo oír tanto en las Indias del Nuevo Mundo como en la corte del rey de España. ¿Es legítima la conquista de las Indias occidentales? ¿De qué derecho se vale la Corona para ejercer en ellas su dominio? ¿Cuáles son los fines y límites de este último? ¿Cuál es la naturaleza de los indios? ¿Cómo hay que cristianizarlos y gobernarlos?

Estas preguntas suscitaron un debate del que el padre Las Casas es, acaso, el exponente más conocido y lúcido; sin embargo, él no lo suscitó. Tampoco fue, dicho debate, exclusivo del Nuevo Mundo. Tomó la forma de una controversia cuyos escenarios principales fueron el aula regia, los foros judiciales; es decir, los tribunales del rey y las aulas universitarias en ambos lados del Atlántico. La controversia comprendió casi todo el siglo XVI. Inició con una Junta, en 1504, convocada por el rey Fernando *El Católico*, y culminó con las leyes para la pacificación, nuevos descubrimientos y población de Felipe II, de 1573. La celebridad de sus episodios intermedios hace que se le vea de manera aislada y no como la unidad cultural que fue y sigue siendo.

Es una unidad cultural, un fenómeno unitario, porque se adscribe a una muy antigua vocación de origen mediterráneo por el saber y la enseñanza. Una tradición ininterrumpida de contactos con Grecia, con Bizancio, con el Oriente y con el norte de África. Por eso, en la Península ibérica medieval se escogió desde antiguo el modelo de la "escuela de Atenas", para designar un traslado de los saberes de Oriente a Occidente. Era un sistema fincado en siete "artes" liberales: tres orientadas al lenguaje y

[1] Nota de los editores: Ésta es una versión adaptada, revisada por el autor, de la conferencia dictada el 17 de agosto de 2016 en la Academia Mexicana de la Historia.

cuatro, a la naturaleza. Imbuidos de los supuestos de esa tradición milenaria, traductores, gramáticos, juristas, astrónomos, matemáticos, músicos, cronistas y poetas vertieron más tarde el néctar de las civilizaciones autóctonas en los odres del saber antiguo.

La extrema parcelación del conocimiento, prevaleciente en nuestros días, nos impide entender tanto el carácter unitario de aquella controversia como a sus exponentes de hace cuatro o cinco siglos. Esa fragmentación minimiza, y aun falsea, un ambiente otrora convencido de la unidad del saber y de la pluralidad de las lenguas y de las "artes" que lo expresaban con orden, razón y concierto. La necesidad de traducir y de comprender las nuevas realidades de las Indias hizo que la gramática, primera de aquellas "artes", desembocara en la "ciencia del bien decir" o retórica, antes que en una dialéctica de índole puramente especulativa. Es un cúmulo de disciplinas concebido como útil a las ciencias "civiles", fundamentalmente al derecho, tanto al secular o "civil" como al canónico o eclesiástico, heredado por las escuelas de Roma. Se trata de un saber práctico, antes que especulativo, que permitió la gobernación de los pueblos en la vida urbana. Consecuentemente, como heredero de esa rica tradición jurídica, el rey de España asoció el poder al derecho escrito como fundamento de todo el orden social. Fue, por eso, la justicia el atributo primordial de la realeza hispánica.

Las disciplinas asociadas al derecho tuvieron, por lo tanto, una importancia radical. Lo mismo se puede decir de aquellas vinculadas a la lengua, si pensamos en la cristianización como la única justificación de todo el dominio español en el Nuevo Mundo. Por eso, el derecho, la lengua y el catolicismo se identificaron entre sí, siguieron una misma evolución. La cristianización no supuso, en una primera época, el aprendizaje del castellano, sino sólo por parte de las élites. Así, las lenguas autóctonas subsistieron, llegaron a escribirse y aun a enseñarse como lenguas de saber. Doctrinas, vocabularios, manuales y gramáticas en esas lenguas vieron el día de manera simultánea.

Por otra parte, relatar y conservar los hechos consumados en el Nuevo Mundo, indagar la historia y costumbres de los indios, previa su cristianización, hizo de las crónicas y de las descripciones de índole etnográfica una necesidad esencial. Finalmente, el sermón, clave de lectura moral y de buen uso de la lengua, arma persuasiva y disuasiva por excelencia, consagró en las Indias su celebridad.

En virtud, pues, de esa honda tradición del saber y la enseñanza, el intercambio de cartas y opúsculos desde los siglos IX al XII dio, en la península ibérica, sustancia a la controversia, a una verdadera pasión por la polémica y por el debate como medio privilegiado para expresar los saberes; por lo tanto, como práctica, la controversia de las Indias no se originó propiamente en ellas.

Primeras miradas

La progresión geográfica de los descubrimientos develó múltiples rostros de los indios, su manera de vivir y morir, vestirse y comunicarse, así como sus prácticas rituales, pero la percepción para los europeos no fue posible sin que interviniera una tipología preexistente. Lo desconocido no se podía leer, sino por analogía, con lo ya conocido y heredado de aquella civilización mediterránea milenaria, de ahí el surgimiento de una toponimia rica en colores que transfiere al Caribe el Cabo del Elefante o El Gran Cairo. En todo retrato de los indios afloran comparaciones, juicios de valor que van desde la inocencia idílica, destacada por algunos, como Las Casas, a la bestialidad de que los acusan otros, como Juan Ginés de Sepúlveda. Esos extremos y la gama intermedia que los separa remiten a imágenes del saber antiguo de las que se echa mano. En el primer caso, la imagen de referencia es una edad dorada, mítica, lo que Vasco de Quiroga llamó el Reino de Saturno. El segundo remite a los bárbaros, incapaces de llevar una vida en comunidad organizada; símil, este último, muy vinculado a la descripción que Heródoto hiciera de los escitas desde el siglo v antes de Cristo.

Los criterios para determinar la barbarie remontan a la antigüedad greco-latina: ausencia de ciudades y de intercambios, de escritura, sospechas de irracionalidad. Aun los textos de los defensores de los indios hablan de la "policía" a la que es preciso conducir a los naturales. Es la ciudad, en efecto, el lugar privilegiado de la virtud y de las costumbres cristianas.

El debate sobre la naturaleza del indio fue alimentado por informaciones que fluyeron desde la península, en la forma de relaciones y de crónicas, al igual que de traducciones en varias lenguas, sin olvidar que el siglo de la conquista fue, asimismo, el del auge de la imprenta, el de una circulación incesante de hombres, ideas y objetos. De todo ello y de la naturaleza surgió la necesidad de hacer inventario; también, la hubo de hacer presentes las ventajas de esclavizar a los indios caníbales para proteger a los sedentarios, un hábito no menos arraigado en la antigüedad mediterránea.

Ahora bien, la primera reacción de la Corona de España fue de oposición al principio de la esclavitud, aunque la política al respecto se mantuvo fluctuante durante algunas décadas. Fue puesta a debate ya desde 1504, con ayuda de informes y, de nuevo, de un aparato conceptual heredado de siglos de relaciones entre la cristiandad y diversos pueblos "infieles". Las referencias a Aristóteles, a san Agustín o a santo Tomás de Aquino resultaron obligadas. El segundo justificó la represión contra los partidarios del cisma donatista, para efectos del cual la represión se justifica si la intención es justa. En el siglo xiii, Aquino, el doctor angélico, enunció las tres condiciones para que la guerra

fuera justa: tenía que haber una causa justa, una autoridad legítima que la declarara y una intención recta para hacerla, sin rigor desmesurado, pues la finalidad de la guerra no es la venganza, sino el bien de la república. En relación con los infieles, santo Tomás consideró que no se les podía obligar a abrazar la fe, porque creer es cuestión de voluntad. Todos estos textos fueron retomados y utilizados a la hora de discernir los modelos de conducta a seguir para con los amerindios.

El conquistador desembarcaba, pues, con sus ideas, tradiciones y cuerpos de gobierno. La esclavitud era una práctica antiquísima y común en Europa, Colón mismo la trasplantó al Nuevo Mundo. Los conquistadores implantaron, desde un principio, la encomienda, pensada en su origen para favorecer la cristianización de una mano de obra sometida al trabajo forzado. Dados los abusos que suscitó, su impugnación y tentativas de supresión fueron el punto central de la controversia y de la legislación.

Apogeo del debate (1531-1552)

Los escritos de fray Bartolomé de las Casas son una especie de hilo conductor de la controversia; desde su carta al Consejo de Indias, en 1531, hasta sus textos publicados en Sevilla, en 1552, así como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, pasando por su monumental *Historia de las Indias*, que quedara inédita durante su vida. De acuerdo con el carácter pragmático de la vocación antigua del saber antes evocada, este defensor de los indios conjugó siempre pensamiento y acción. No se limitó a condenar a los conquistadores y a los encomenderos hasta el punto de exigirles la utópica restitución de bienes despojados a los indios, apeló a la conciencia de cada cual, en particular a la de los miembros del Consejo de Indias del rey, amenazándolos con los fuegos eternos del infierno si faltaban al cometido principal del dominio del Nuevo Mundo: la evangelización. Fustigó a encomenderos y comerciantes, condicionando que fuesen escuchados en confesión. Presente en los frentes editoriales, Las Casas también participó en diversas juntas, como la célebre de Valladolid, de 1550-1551.

En la línea tomista, fray Bartolomé pensaba que la fe se finca en la libre adhesión y no en el constreñimiento. Consecuentemente, la única vía posible para la conquista espiritual era la penetración pacífica mediante una enseñanza paulatina. Cuando mucho, se podía exigir a los indios el pago de un tributo moderado para costear su gobierno y cristianización. Sin embargo, entre las órdenes mendicantes y el clero secular hubo disensiones sobre los métodos para cristianizar; para muestra, la carta de

tenor antilascasiano que fray Toribio Motolinía envió al emperador en 1555, en la que se hablaba de los bautizos en masa, inaceptables para fray Bartolomé. Por medio de los indios había que reformar, purificar la religión cristiana. De ahí la afinidad del franciscano con las ideas de Vasco de Quiroga, el primer obispo de Michoacán, partidario de la reducción de los naturales a pueblos hospitales bajo la tutela de los eclesiásticos, lo cual le había inspirado la lectura de la *Utopía* de Tomás Moro.

De manera simultánea, en la península la controversia tuvo entre sus principales exponentes al dominico fray Francisco de Vitoria, quien, en la Universidad de Salamanca, definió siete títulos legítimos para el dominio español. Según él, ni la ignorancia de la fe por los indios ni las bulas de los papas justificaban la conquista, ya que el sumo pontífice no era soberano temporal del mundo. Su poder temporal era más bien indirecto; y eso, cuando los intereses de la fe se veían amenazados. Los indios, enseñó Vitoria, pertenecen a la república del mundo, es decir, a la comunidad de los hombres y, por ley natural, son sujetos de derechos. Para Vitoria la única causa de guerra justa era la hostilidad declarada contra los cristianos y los obstáculos que se pusieran a la predicación. Entre los justos títulos están, asimismo, la libertad de tránsito, de comercio y la intervención armada en favor de los aliados y de gente inocente. Los pecados contra natura tampoco justificaban la guerra, ya que el castigo del pecado no podía ser sino divino. No se trata de castigar el pecado, sino la violación de los preceptos de la ley natural. Sólo así la guerra era justa. Un octavo título es el relativo a la barbarie de los indios y su asimilación a los esclavos por naturaleza, definidos desde antiguo por Aristóteles. Esta tesis, que sostuvo Juan Ginés de Sepúlveda, atribuye una inferioridad insuperable a determinados seres destinados, por naturaleza, a la servidumbre. Esta última permitía, por lo tanto, legitimar tanto la guerra como la tutela. Por último, Vitoria reconoce la humanidad esencial de los indios, como lo había hecho la bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, en 1537.

Por lo tanto, los rasgos negativos de los indios no debían ser asimilados a su naturaleza, sino considerarse como diferencias culturales susceptibles de evolución, de modificación. Esta "otredad" hacía del Nuevo Mundo un niño, pero no un esclavo. Su atribuida inmadurez precisaba, entonces, de una enseñanza apropiada. ¿Cuál? En este punto, según vemos, hubo una diversidad de pareceres y de métodos. Sin embargo, la conciencia de la otredad cultural estimuló el gusto antiguo por la historia y las antiguallas. Dio lugar a grandes descripciones de la historia, de las costumbres, la religión y las lenguas de los pueblos indios; materiales indispensables para cristianizar a los nuevos súbditos del rey. Para su redacción, fue necesaria la confección de largos y minuciosos cuestionarios por parte de frailes como Bernardino de Sahagún.

Nuevo Mundo: Leyes Nuevas

El vaivén de informaciones tuvo repercusiones notables en el ámbito jurídico. Se fueron regulando las expediciones, las modalidades de descubrimiento, de toma de posesión, de tratamiento de los indios, de maneras de convertirlos al cristianismo. El *derecho indiano*, basado en el castellano, fue así constituyéndose sobre la marcha, en el seno de juntas como la de Burgos (1512) o una de Valladolid, de la que emanaron las Leyes Nuevas (1542-1543). Hubo un nexo indudable entre las cuestiones debatidas en aquellas y las denuncias de eclesiásticos y de otros individuos en las Indias; por ejemplo, el sermón pronunciado en la isla Española por fray Antonio de Montesinos, en 1511, dio lugar a la Junta de Burgos, de la que, a su vez, emergió una serie de disposiciones legislativas que reglamentaron el empleo de la mano de obra india.

Las Leyes Nuevas, de inspiración lascasiana, limitaron el alcance y duración de las encomiendas; previeron su extinción y la adscripción a la Corona a la muerte de sus titulares. Esta medida afectó radicalmente los intereses de los españoles, no solamente de los encomenderos, sino incluso de corporaciones como las propias órdenes religiosas, a grado tal que la aplicación de dichas leyes hubo de suspenderse en el ámbito local. En Perú estallaron guerras civiles que hicieron que la Corona revocara, en 1545, los artículos concernientes a la encomienda, a fin de conservar sus posesiones del Nuevo Mundo, ya que incluso el primer virrey sucumbió ante la violencia.

Ya dijimos que, en relación con la esclavitud, las restricciones se sucedieron con altibajos en uno y otro sentido. En ciertos momentos se producía un retorno que la toleraba, como en una provisión real de 1534 que motivó a Vasco de Quiroga a escribir su *Información en derecho*. Las Leyes Nuevas la prohibieron en principio, y concedieron la libertad a los esclavos, de aquellos amos que no pudieron probar la posesión de los hombres con títulos legales. Hubo, sin embargo, ambigüedades, pues los indios de encomienda no podían legalmente ser empleados en las minas; por su parte, los esclavos negros resultaban demasiado caros.

De todas maneras, hubo tres fuentes posibles de aprovisionamiento de esclavos indios: por guerra justa, por rescate o trueque de aquellos considerados esclavos entre los propios indios y el tributo, del cual una parte "mínima" podía incluir esclavos. A partir de la segunda mitad del XVI –a lo que contribuyó Las Casas en su *Tratado de los indios que se han hecho esclavos* (1552) –, la esclavitud se limitó a las tribus rebeldes de los márgenes del imperio. La influencia de Las Casas siguió siendo notoria aún después de su muerte. Esto se verifica, por ejemplo, en las Ordenanzas de 1573, donde la palabra *conquista* fue eliminada y sustituida por el término *pacificación*.

Conclusiones

La Controversia de las Indias presentó a la naciente monarquía de España un desafió mayúsculo que hasta entonces no había asumido ninguna sociedad europea. Ninguna otra potencia en los siglos XVI y XVII hizo frente a un problema de administración tan enorme que, con todo, alcanzó un alto grado de estabilidad y de orden público, en una época en que guerras y revueltas eran mal endémico.

Esta estabilidad debe entenderse como una serie de equilibrios siempre precarios, de pesos y contrapesos entre funcionarios y corporaciones, tales como la visita o el juicio de residencia. En un primer momento, el Nuevo Mundo no pudo ser concebido sino a la luz de las experiencias del Viejo, antes de que nuevos instrumentos y ámbitos del saber, y de la conciencia, se forjaran en un ámbito de conflicto e inadecuación. Esto es ilustrado por medio de la lengua, ya que el mundo de las Indias muy pronto mostró los límites de la castellana para dar cuenta de su singularidad. Se impusieron, así, aportes autóctonos que ensancharon la nomenclatura y la toponimia.

El amerindio, en un principio considerado con la ayuda de nociones preestablecidas como la guerra justa o la infidelidad, pronto contribuyó a modificar dichas nociones hasta dar lugar a las primeras normas del derecho internacional. De manera análoga, el debate sobre su naturaleza le reconoció su calidad de "hombre" y ya no el de "bárbaro" o "esclavo". La controversia permitió confirmar el principio cristiano de la unidad del género humano; la bula *Sublimis Deus* señala: "… determinamos y declaramos que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí en adelante vinieren a noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no estén privados ni deben serlo de su libertad ni del dominio de sus bienes y que no deben ser reducidos a servidumbre".[2]

[2] Bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, en 1537. Cita tomada de Gómez, Mazín y Val Julián, *En torno a la Conquista. Antología de textos*, p. 14.

Anexo: Principales episodios de la controversia de las Indias

1504. Junta de teólogos y juristas convocada por Fernando *El Católico* sobre tratamiento de los indios.
1511. Isla Española, sermón de fray Antonio de Montesinos, que denuncia el maltrato a los indios.
1512. Leyes de Burgos u "Ordenanzas para el tratamiento de los indios".
1513. Instrucciones de la Corona a Pedrarias Dávila para la conquista y cristianización del Darién (Panamá).
1513. El Requerimiento o admonición a los indios, previa su conquista.
1520. Segunda carta de relación de Hernán Cortés a Carlos V. Cesión de soberanía y vasallaje por Moctezuma al emperador.
1531. Carta al Consejo de Indias por fray Bartolomé de las Casas. Medios para conciliar intereses de los españoles y la salvación de los indios.
1535. *Historia general y natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo. Sin dejar de criticar los abusos de algunos conquistadores, preconiza la servidumbre de los indios y atribuye "múltiples vicios" a los naturales.
***Ca.* 1535**. *Información en derecho*, de Vasco de Quiroga, oidor de la Audiencia de México. Impugna una real provisión (20 de febrero de 1534) que derogaba otra de 1530 que prohibía la esclavitud de los indios.
1537. Bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, sobre la humanidad esencial de los amerindios.
1539. *Relectio de Indis* (Relecciones de las Indias), de fray Francisco de Vitoria, catedrático de la Universidad de Salamanca. A consecuencia de la conquista del Perú, expresa hasta ocho dudas sobre la legitimidad de la conquista. Es la más conocida su Relección sobre el derecho de guerra.
1541. *Historia de los indios de Nueva España*, de fray Toribio Motolinía. Defiende los proyectos de su orden franciscana frente a los puntos de vista de Las Casas. Denuncia la destrucción de las poblaciones autóctonas de las islas y previene contra malos tratos a las del continente.
1542. Fray Bartolomé de las Casas, *Octavo remedio* para prevenir la extinción de la población india. Aboga por la supresión total de las encomiendas y la incorporación irreversible de todos los indios a la Corona como "súbditos y vasallos libres que son". La influencia directa de este texto se advierte en las Leyes Nuevas.
1542-1543. Leyes Nuevas. Divisoria decisiva del debate sobre trato a los indios. Abolen el derecho de esclavitud y la servidumbre personal de los indios. Se modifica el régimen de las encomiendas, prohibiéndose la concesión de nuevas. Se extinguen

las que carecen de confirmación real. Se incorporan a la Corona todas aquellas encomiendas que queden vacantes. Se reduce el monto de los tributos.

1544. *Demócrates Segundo. De las justas causas de la guerra a los indios*, por Juan Ginés de Sepúlveda. Propone aplicar a la conquista de las Indias las doctrinas de su tratado anterior (*Demócrates primo*, 1533). Reacciona contra las obras del padre Las Casas, que considera infamantes para la Monarquía y la Iglesia. Cree compatible la guerra con la religión cristiana y con el derecho natural. La superioridad cultural de los conquistadores frente a la servidumbre natural del indio hace lícita la guerra.

1552. *Brevísima relación de la destruición de las Indias*, de fray Bartolomé de las Casas (compuesta originalmente en 1542). Denuncia como testigo presencial los males que afligen a las Indias e informa al príncipe Felipe de las conquistas contrarias a la ley natural y divina. Es un recuento sintético de atrocidades. Expone región por región, desde las Antillas hasta el Río de la Plata.

1546. *Brevísima relación…* 2, de fray Bartolomé. Describe la acogida de las Leyes Nuevas en las Indias, la impotencia del rey y sus representantes ante el desacato de dichas leyes. Explica las guerras civiles del Perú (1537-1554) a que esa legislación dio lugar entre los conquistadores. Las califica de "castigo divino".

1552. *Tratado de los indios que se han hecho esclavos*, de fray Bartolomé. Pone en tela de juicio el origen de la servidumbre india en América. Es injusta por haber engendrado una guerra igualmente injusta.

1552. *Aquí se contiene una disputa o controversia* (Junta de Valladolid, 1550-1551). Resumen de una junta escrito por fray Domingo de Soto. El emperador Carlos V convocó a dicha junta en Valladolid, compuesta de teólogos y juristas del Consejo de Indias. En ella, tanto el padre Las Casas como Ginés de Sepúlveda expusieron sus argumentos en torno a la licitud de la guerra con fines de propagación de la fe cristiana. El primero impugnó tres aspectos de las teorías de su adversario: la inferioridad cultural de los indios, la tesis de que los crímenes antinaturales de los dichos indios los privaban de todo derecho de dominio, y la validez de las bulas papales como documentos constitutivos del dominio del rey sobre el Nuevo Mundo.

1553-1560. *Apologética Historia Sumaria*, de fray Bartolomé de las Casas. Monumental enciclopedia en 267 capítulos que describe todos los aspectos de la historia natural, orden social, ritos y costumbres de los indios del Nuevo Mundo. Los compara con las culturas del Viejo Continente. Expresa su fe en la evolución de las sociedades indias. La obra sitúa al indio americano en el marco universal de la humanidad.

1555. Carta al emperador Carlos V, de fray Toribio Motolinía. El autor reacciona indignado contra la publicación de algunas obras de Las Casas. Ataca la personalidad

de este último: "es pesado, inquieto, bullicioso y pleitista". Disiente de los métodos sugeridos por el dominico, en especial en su *Confesionario de doce reglas*, redactado en México en 1546. En él instruyó a los confesores de españoles para condicionar la absolución de los penitentes a la restitución de bienes a los indios por ellos explotados.

1547-1566. *Historia de las Indias*, de fray Bartolomé de las Casas. Iniciada desde los años de 1526, esta obra fue compuesta a partir del regreso definitivo de Las Casas a España. No tiene esta obra un fin práctico inmediato. De ella se sacaron los capítulos que componen la *Apologética historia sumaria*. El autor narra los sucesos acaecidos en las Indias entre 1492 y 1520.

1565. Ordenanzas de los pueblos hospitales de Santa Fe. Aparece la primera referencia a este texto normativo de las fundaciones en el testamento de Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán. Inspirado por la *Utopía* de Tomás Moro, el autor insiste sobre el deber del trabajo de los indios dentro de la moderación y del justo reparto del producto obtenido. Se dirige a los indios, a sus jefes y al rector de los hospitales pueblo.

1573. Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias. Este documento, promulgado en Segovia por Felipe II, completa un ciclo del pensamiento jurídico y teológico español sobre las modalidades del dominio de la Corona en sus reinos de las Indias. Refleja que la conquista ha cambiado en la práctica. Ahora se trata de enfrentar grupos nómadas como los chichimecas o los araucanos en los confines del continente. De ahí la necesidad de emprender replanteamientos influidos por las controversias del siglo. Se sustituye el término *conquista* por los de *pacificación* y *población*, más neutros.

La vida cotidiana en tiempos de fray Bartolomé de las Casas

Pilar Gonzalbo Aizpuru[1]

Fray Bartolomé de las Casas, uno de los más famosos y respetados miembros de la Orden de Predicadores, nació alrededor de 1484 (aproximadamente ocho años antes de que Cristóbal Colón llegase a América) en la ciudad de Sevilla, perteneciente al reino de Castilla, que años más tarde sería cabeza de un imperio, y cercana del reino de Granada, que pronto dejaría de existir. No se presagiaban todavía los acontecimientos que modificarían la historia. Tuvo una larga vida y falleció en 1566, cuando ya se había descubierto una gran parte de los territorios que fueron los virreinatos americanos y Europa se conmovía ante las noticias sorprendentes que llegaban, amplificadas por la fantasía popular. Durante su larga vida, fue actor inquieto, dinámico y justiciero en un mundo que no sólo había cambiado en los mapas y en las rutas de navegación, sino también en la mentalidad de los europeos. Alrededor de Bartolomé se produjeron cambios sustanciales que afectaron la vida material de los habitantes de ambos mundos, pero, sobre todo, a sus concepciones mentales y a sus ideas de la naturaleza y de la raza humana.

Hay personas que viven sumergidas en una situación, estable o inestable, de cambios o intrascendente, sin prestar atención a lo que pasa a su alrededor; otras llegan a tomar conciencia de los cambios, pero dejan transcurrir el tiempo sin tomar una decisión, como si fueran el equipaje transportado en un vehículo; hay algunas más que se comprometen y participan, incluso con dedicación de su propia vida, como el fraile dominico Bartolomé de las Casas. En la transición del siglo XV al XVI debieron sentirse las novedades en ciudades como Sevilla, Madrid o Valladolid, lugares en los que el

[1] Nota de los editores: Ésta es una versión adaptada, revisada por la autora, de la conferencia dictada el 24 de agosto de 2016 en la Academia Mexicana de la Historia.

fraile vivió por algún tiempo, y en las tierras americanas que visitó o en las que residió temporalmente: las Antillas, varios lugares del territorio de Tierra Firme que forman parte de los actuales países de Venezuela, Colombia, Nicaragua, Guatemala, y nuestro México, que por entonces era la naciente Nueva España. Además de vivir poco menos de un siglo, el dominico conoció distintos paisajes y costumbres, vio cómo se modificaba su entorno y pudo apreciar que lo excepcional de un día pasaba a ser cotidiano un tiempo después. Es frecuente, y podría decir que inevitable, que ante la mención de vida cotidiana se piense en ropa, alimento, alojamiento, utensilios de uso cotidiano… y no hay duda de que todo ello forma parte de la cotidianidad, pero no es lo único y ni siquiera es lo esencial. Porque los elementos de la cultura material, incluso los que parecen imprescindibles, están condicionados a la mentalidad que dispone la diferencia entre lo necesario y lo superfluo, al ámbito espacial, las circunstancias temporales, el nivel social, el bagaje cultural y la disponibilidad de determinados elementos. En cualquiera de esos terrenos era determinante, en las primeras décadas del siglo XVI, la diferencia entre el Viejo y el Nuevo Mundo.

Dos continentes, que se habían ignorado durante milenios, iniciaban su encuentro, mientras sus gentes se veían, se sorprendían y se atemorizaban mutuamente antes de acostumbrarse a convivir. Para acercarnos a comprender el asombro de aquellos tiempos, tenemos que aprender a asombrarnos, al igual que los niños se sorprenden y como nos sorprendíamos nosotros hace unas cuantas décadas. Pareciera que los adultos de hoy hemos olvidado nuestra capacidad de admiración ante lo que podemos sentir y conocer, como si pensáramos que todo es posible, que nada está fuera de nuestro alcance. La situación era muy diferente hace quinientos años, cuando no había un mundo viejo y uno nuevo, sino que el pedacito conocido era "el mundo", único y total. En ese momento, con la toma de conciencia de que algo fundamental había cambiado, hubo algunos, quizá muchos, que se preocupaban por la trascendencia de las obras humanas y del destino del hombre, que se estremecieron al considerar la enorme decepción de no ser ya los únicos ni tampoco los amos del centro del universo. Sintieron que todas las certezas, o gran parte de ellas, empezaban a tambalearse. Tuvieron que preguntarse: si Dios creó un mundo, un hombre, una pareja… ¿quiénes son esas gentes que viven al otro lado del mar? ¿De dónde salieron? ¿Quién los creó? ¿Cómo llegaron allí? Pero, además, no son cristianos, pero tampoco musulmanes, como nuestros tradicionales enemigos; nunca han luchado contra nuestra verdadera fe porque no la conocen, viven en paisajes exóticos, hablan otras lenguas, tienen otras costumbres, son tan humanos como nosotros y, sin embargo, tienen otros hábitos.

Se trata de un momento crucial que no podemos fijar en un año ni mucho menos en un mes o un día. Sabemos que el descubrimiento de América fue el 12 de octubre de 1492, pero eso no es más que un dato para fijar en un papel, porque los europeos no conocieron el Nuevo Mundo cuando el marinero Rodrigo de Triana dio el grito de "¡Tierra!". Dejémoslo ahí, porque las fechas no nos explican casi nada. La gente fue descubriendo América porque llegó a pisarla o porque leyó u oyó lo que le contaron. Las noticias se dispersaron poco a poco, a lo largo del tiempo. Probablemente, fray Bartolomé, vecino de Sevilla y pariente de marineros, oyó muy pronto hablar de aquellas extrañas tierras, quizá pocos meses después del sorprendente hallazgo; pero muchos, muchísimos más, lo descubrieron seis o veinte, cuarenta o sesenta años más tarde. A medida que se iba descubriendo la existencia de otro mundo, para los europeos que integraban lo que se conocía como la cristiandad, quienes orgullosamente se habían creído reyes de la creación, se fue tambaleando el mundo en el que antes se habían sentido tan firmes y seguros.

Subrayo esta situación de inseguridad, junto al descubrimiento de la fragilidad de las antiguas certezas, porque quiero destacar que las creencias, los sentimientos y las costumbres son esenciales en la vida cotidiana. Más allá de la ropa que vestimos y el alimento que consumimos, están las leyes que regulan nuestras vidas, las representaciones colectivas, los conceptos del bien y el mal, y las expectativas de una vida mejor siempre remota.

¿Cómo cambió la vida cotidiana? Hay cambios que pudieron ser voluntarios, decididos, como consecuencia del conocimiento de las novedades: el banquero que percibía lo que estaba pasando con la moneda, causado por el arribo de plata en cantidades nunca antes conocidas, quizá en ese momento tomó decisiones y cambió su vida. El caballero arruinado que concibió el proyecto de enriquecerse en las nuevas tierras y se embarcó para hacer fortuna, o el eclesiástico desengañado de la malicia de sus vecinos, que fue en busca de una población ignorante e inocente a la que esperaba catequizar. También para los europeos que no soñaron ni desearon cambiar su vida, los cambios llegaron de todos modos, y llegaron en los relatos de los viajeros, en el cargamento de los barcos y en conocimientos que alteraban viejas creencias. No sólo en Castilla, sino en toda Europa, comenzaron a consumirse productos que se conocieron, se apreciaron y valoraron paso a paso, y que tardaron algún tiempo en ser aceptados; algunos, muy pronto, y otros casi, cien años después, cuando llegaron a ser comunes en los mercados el chocolate y el tabaco, el maíz y las patatas, el guajolote y hasta las cotorras parlanchinas. Al mismo tiempo, ¿qué se veía desde América? ¿Qué posibilidades de elección tenían esos pueblos sometidos en guerras desiguales?

¿Cómo cambió la vida para los habitantes de las Antillas, para los de Tierra Firme, para los que fueron conociendo y teniendo noticia de esos seres extraños que llegaron a ocupar sus tierras y que ellos no eran capaces de rechazar?

Hoy, en nuestro mundo, no somos muchos los que podemos elegir nuestra forma de vida, pero siempre existen algunas opciones. En el mundo americano, para los indios de los siglos XV y XVI no había elección, nadie les daba a elegir qué querían hacer, el cambio venía y nadie podía detenerlo; tenían que adaptarse a él como fuera. Hubo quienes, pese a todo, pretendieron conservar su religión, pero les salió muy caro. Defensores de viejas rutinas que "contagiaron" a los vencedores con las costumbres de los vencidos hubo muchos más. Me refiero a la forzada adaptación de los indios, por una parte, y a la riqueza repentina de los conquistadores que, en muchas ocasiones, pudo convertir a un hombre honesto en otro ambicioso e innoble y a uno bondadoso en otro perverso; impregnado de soberbia, vanidad y avaricia, porque la riqueza envenena lo mismo que el poder. Así fue frecuente ver el rápido ascenso de quien fue un modesto trabajador hasta que ascendió en la sociedad y se sintió con derecho a patear a todos los que se quedaron abajo. Si no hubieran tenido esa oportunidad, posiblemente no hubiesen podido manifestar toda esa malicia de su parte.

Es preciso contar con la existencia de todos ellos, porque fueron los que ocasionaron situaciones de injusticia, como la servidumbre en los primeros tiempos y el servicio obligatorio de los indios; la esclavitud de los negros, los abusos de propietarios y encomenderos, de los que forzosamente hay que hablar al referirse a fray Bartolomé. Su biografía puede aportar conocimiento de la vida de su tiempo, inmersa en el entorno de la cotidianidad que él vivió en España, antes de salir por primera vez y en sus viajes posteriores, y en América, en especial la isla de Haití, La Española, a la que llegó por primera vez, y luego su tránsito por distintas tierras que visitó.

Por aquella época, Sevilla, donde Las Casas vivió su infancia y adolescencia, era la ciudad más grande de España, la población con mayor vitalidad, más dinamismo y, según nos dice Miguel de Cervantes, también donde los carteristas eran más hábiles para robar las monedas a los visitantes. En sus memorias, cuando fray Bartolomé tenía más o menos 70 años, escribió que había vivido 49 años en las Indias, de modo que debió salir de su tierra a los 21 años; pero también sabemos, por la documentación conservada, que los últimos 34 años no fueron de una vida sedentaria, sino que los pasó viajando entre España y las Indias en distintas ocasiones. Quedan, por tanto, los 15 primeros años de su estancia americana, en los que, según él nos dice, fue guerrero, encomendero y propietario. También, al reflexionar varias décadas después, ya comprometido en la lucha por la justicia, reconoce que, en aquellos primeros

años, fue "testigo impasible de aquella tragedia". Pero su entorno no fue sólo la tierra de ambos continentes, sino también los viajes trasatlánticos, que no eran pasatiempo ocasional, sino que ocupaban largos meses y obligaban a una convivencia incómoda y difícil. ¿Cómo era la vida cotidiana en los barcos? ¿Cómo se hacían soportables las largas travesías en condiciones muy precarias? Vemos entonces que el entorno de fray Bartolomé incluyó ciudades del viejo continente, selvas, playas, valles y poblaciones americanas, y ese espacio flotante, de peligros compartidos y duración impredecible, que eran las naves del siglo XVI.

Hoy en día nos parece que el lugar donde más se notan las distinciones sociales es en un barco; cuando planeamos unas vacaciones y decidimos disfrutarlas en un crucero, viajamos en una cubierta, la que corresponde al boleto que pagamos, pero no podemos pasar a la otra cubierta, donde están los que pagaron otro boleto, que además tienen otra alberca y otras salas de entretenimientos, su comida también es diferente y hasta descienden en determinado orden cuando el barco hace escala. Ahí es inevitable apreciar hasta qué punto ese papelito, que es el boleto, nos hace diferentes a unos de otros. Quizá en otros lugares no nos lo habían hecho notar de forma tan tajante: "ahí no se puede pasar". ¿Qué pasaba con los barcos en el siglo XVI? En un principio, miseria y penurias para todos; más adelante, se habilitaron camarotes, se reservó comida de distinta calidad y se organizó un servicio especial para los funcionarios de más alto nivel y los jerarcas de la Iglesia con sus respectivas comitivas.

¿Cómo vivió Bartolomé esa nueva existencia, esa realidad que se imponía en todos los terrenos? ¿Qué capacidad tuvo para percibir lo que ese cambio significaba? Lo que sabemos es que tuvo la sensibilidad y el valor de apreciar el sufrimiento, las carencias, el dolor y la humillación que otros llevaban décadas padeciendo. Porque el cambio había comenzado aun antes de que él mismo cruzase el océano, y aunque pocos hubieran llegado a experimentarlo. Y no sólo afectaría a los habitantes de América, sino a toda la humanidad, porque hablar de países marginales, de historias subalternas y de pueblos inferiores es sólo una convención, o un mito, que se ciega ante la realidad. Porque América entró en la historia de Europa y rompió todos los esquemas. En unos cuantos años se dio un gran cambio en la historia de la humanidad, y América con sus gentes, sus riquezas, las ambiciones que despertó y los intereses que chocaron en su ocupación fueron causantes directos o catalizadores de esos cambios.

Entre los protagonistas de ese gran acontecimiento tengo que referirme a la reina Isabel *La Católica*, quien unió dos reinos vecinos, pero en muchos sentidos diferentes: Aragón y Castilla; una unión que se consolidó a lo largo de los siglos pero que no perdió el fermento de rechazo e inquietud derivados de aquellas diferencias. ¿Qué

pasaba en ese momento? ¿Por qué una parte de los vecinos de esos dos reinos se sintió diferente? Quizá porque el reino de Aragón no estaba completamente integrado, de modo que las provincias aragonesas se identificaron con Castilla, mientras que el condado de Cataluña defendía los privilegios de una minoría inconforme. Castilla, con mayor territorio, asumió a otro menor; con semejante desequilibrio en cuanto a la población más o menos numerosa, un pueblo aguerrido, peleador, en gran parte rústico, habituado a la guerra y obsesionado con el honor y la defensa de la fe cristiana, se unió a otro más práctico y preocupado por intereses materiales, desengañado de aventuras imperiales en el mar y con un exitoso futuro en el comercio y la cultura. Por otra parte, nada de insólito tuvo que se llegara a esa comunidad. Con el matrimonio de Isabel y Fernando, la unión de ambos reinos fue un hecho, pero no una novedad inimaginable, porque una vieja tradición ya los consideraba unidos. Fueron las "Hispanias" del imperio romano, de nuevo unidas y consagradas en los documentos con el título de "las Españas".

Muchos castellanos y pocos aragoneses llegaron a América; una vez que pisaban suelo americano, se desvanecían las diferencias. Podían conservar el acento peculiar de su región y las relaciones de paisanaje que les facilitarían la integración al mundo americano, pero lo que el viaje trasatlántico aportaba, invariablemente, era el surgimiento de un creciente orgullo y de insaciables aspiraciones de grandeza. Nos dice un poeta de la época que quienes entraron al barco como campesinos, artesanos o sirvientes salían pisando como hidalgos la tierra americana; apenas llegados, ya se sentían señores, pero eran pocos los que conseguían hacer fortuna y muchos los que se integraban al grupo creciente de los mestizos y criollos que residían con preferencia en las ciudades. Cómo vivieron y cuáles fueron los problemas, vicisitudes y satisfacciones de indios y españoles, clérigos y laicos, hombres y mujeres, es algo a lo que podemos acercarnos, justamente, a partir de las experiencias del fraile dominico Bartolomé de las Casas.

Sin duda, podemos comenzar por visitar la ciudad de Sevilla, la primera que Bartolomé conoció y que tenía un carácter peculiar, por su compleja herencia cultural, desde el remoto pasado prehistórico hasta los siglos en que fue capital de un reino del Islam. Hacía 200 años que los cristianos, los castellanos, habían conquistado la ciudad de Sevilla; sin embargo, en el siglo XV Sevilla conservaba ese sabor de su herencia musulmana: en el arte, en las calles, en las casas y en los patios; en los giros del lenguaje y en la cocina mozárabe, con sus aromas y sabores; en el gusto por una forma de decoración, de relaciones sociales y de aprecio por lo que los huertos y los mercados ofrecían, por ejemplo, los jazmines, las almendras y los vinos de la región,

que habían tentado a los sucesivos invasores del norte de África. No podía olvidarse una vieja tradición y las huellas del arte, de la ciencia, poesía y toda una cultura que poco antes había sido floreciente; porque el mundo musulmán hispano había sido el foco cultural más rico de Occidente durante varios siglos, y Sevilla lo conservaba en los alcázares, los jardines, los primores de los artesanos y, sobre todo, en la manera de ser de los andaluces.

Esas costumbres incluían, en forma muy importante, una manera de interpretar la religión, esa forma que hoy se ha reducido a expresiones de folclor, como las procesiones, las coplas o "saetas", o los penitentes encapuchados de las cofradías; y también en el cante jondo, que tiene algo de lamento, además del baile flamenco, que se convierte en reto y desafío. Por entonces, era una manera de expresar identidad en una época en la cual no había muchas opciones para hacerlo de otro modo. Las fiestas se celebraban en contadas ocasiones, mientras que los olores de las cocinas invadían diariamente los barrios de la ciudad. Insisto en la comida porque a todos nos importa, porque aún hoy viajamos algunas veces al año, quizá leemos un libro todas las noches, asistimos a una conferencia algún día al mes, visitamos a los amigos un par de veces por semana, pero comemos tres veces al día.

La comida era importante, muy importante, porque eran muchos los que ni siquiera conseguían la indispensable, porque también se relacionaba con prescripciones religiosas y porque era el signo visible de la prosperidad y abundancia de unos cuantos, frente al hambre de muchos más. Durante varios siglos, los cristianos andaluces no debían exhibir, ante los musulmanes dominantes, que ellos comían carne de puerco, prohibida a los seguidores del Islam, pero no había problema si los puercos se criaban en la montaña o en los bosques, al pie de las encinas donde comían bellotas. Tanto mejor si la carne se salaba y conservaba para todo el año en forma de jamones y embutidos que se convirtieron en parte imprescindible de la cocina andaluza y castellana. Así, los musulmanes, tan pronto adquirían las costumbres locales, acababan comiendo jamón hasta que nuevas oleadas de fanáticos religiosos los desplazaban y se mantenían por algún tiempo alejados de los abominables cerdos y los perturbadores vinos de Jerez. Por su parte, los cristianos adoptaron el gusto por las almendras, con carnes o pescados y, sobre todo, en dulces. Lo que hoy puede conseguirse en supermercados de cualquier país era por entonces propio y casi exclusivo de Andalucía. ¿Y qué decir de la música? Al igual que los elementos de la cultura material, junto a la forma de vestir y la distribución de las viviendas, en torno a un patio y de preferencia con una fuente que diera frescura al ambiente, se conservaba la afición por la música y el baile, reproducción del mundo andaluz/musulmán, porque la Sevilla de los siglos

XV y XVI tenía cierto parecido con sus contemporáneas, pero no era igual a una ciudad castellana ni a una arábiga o marroquí.

Ya en los comienzos de la Edad Moderna, todo aquel brillo de los reinos de taifas se había perdido, y muchos andaluces estaban dispuestos a buscar fortuna en otra parte, al mismo tiempo que recibían a quienes veían en Andalucía la puerta hacia un mundo mejor. Tan pronto como se corrió la noticia de que existían tierras ricas al otro lado del mar, comenzaron a llegar viajeros en busca de una oportunidad para mejorar su vida. Así, Sevilla era lugar de llegada y de partida, era tierra de paso de migrantes. Quiénes eran esos migrantes potenciales que esperaban su oportunidad de embarcar para las Indias, qué los impulsaba a abandonar su tierra, cómo elegían su destino y cómo lograban realizar el viaje son preguntas que se han repetido en cada ocasión en que se han producido grandes movimientos migratorios. Porque las razones pueden ser múltiples y, con frecuencia, imperiosas, pero la que permanece en tiempos de guerra y de paz, de penurias y bonanzas, de persecuciones y de libertades, es el deseo de tener una vida mejor, cualquiera que sea el concepto de vida mejor. Por lo general, se buscaba tener mayores libertades, pero nunca han faltado quienes aspiraban a establecer comunidades más rigurosas y restrictivas; o, a la inversa, por tener mayor libertad religiosa aparecen los deseos de profesar, sin trabas, una piedad estricta.

En aquella época, en Castilla podía haber quien se moría de hambre; ciertamente, siempre ha existido esta condición de pobreza extrema, pero la razón que impulsaba a la mayor parte de los viajeros, esos hombres deseosos de llegar a las Indias, era el hecho de poder cambiar de vida. Lo que esto implicaba era, precisamente, cambiar esa vida cotidiana que no les gustaba. ¿En qué consistía ese cambio? Casi siempre en el acceso a los bienes materiales, pero también, con frecuencia, en el rechazo a las obligaciones impuestas por las costumbres en la familia y con la esposa o compañera. Eran muchos, y no faltan testimonios de aquellos que se iban y no volvían a dar señales de vida. Sin duda, hubo quienes sufrieron la ausencia, pero consta que otros se escapaban; literalmente, se instalaban en lugares remotos o, incluso, cambiaban de nombre, y la correspondencia que tenemos así nos lo demuestra. Hay cartas de esas esposas que "casualmente" hacen llegar su carta al tribunal del Santo Oficio, y en esa carta se lee, por ejemplo, algo como: "Muy respetado y querido señor don Martín, como sabrás yo soy tu esposa porque nos casamos en la iglesia de San Pedro mártir, en el pueblo de Pozuelo el día 27 …". ¿Ésta es una carta normal de una esposa a su marido o es una carta precisamente destinada a la Inquisición? Y la carta continúa: "… porque pienso que tienes la intención de casarte otra vez, no te olvides que estamos casados..."; fue así como los inquisidores pudieron intervenir en ese presunto nuevo matrimonio que

convertiría al emigrante en bígamo y, por tanto, en culpable de un gravísimo delito contra la fe. La idea del cambio se imponía en distintos niveles, desde la ruptura radical con la familia hasta el ascenso social soñado: "aquí soy un pobre porquerizo… un pobre carpintero… un pobre sirviente", pero al pisar tierra americana "seré un señor". La idea de cambio estaba presente en todos los viajeros, incluso en los frailes y, en particular, en los agustinos que viajaban a América según las recomendaciones conocidas del superior fray Tomás de Villanueva; en la nueva tierra, con los nuevos cristianos, todas las cosas deberían hacerse de nuevo.

Me gustaría poder decirles aquí, en este momento, que el sueño de todos se hizo realidad y que, efectivamente, la vida cotidiana en las ciudades españolas era distinta porque la vida americana fue nueva. Lamentablemente, no tengo documentos que me lo demuestren; los que tengo, más bien, apuntan hacia un empeño por recuperar costumbres dejadas atrás. Tampoco puedo decir que todo se conservó igual, ni cuento con documentos que lo sostengan. Lo que sí tengo es la posibilidad de decirles algo en lo que las fuentes coinciden: la gente se engañaba y engañaba a los demás mediante las apariencias. Por eso decían que ellos eran auténticos españoles, y por eso sucedía que después de vivir treinta años vestían la moda de tres décadas atrás y se sentían muy castellanos, cuando los recién llegados ya no los reconocían, porque esa moda ya había pasado, porque hablaban de una manera que ya no era la misma que se usaba en Castilla, porque la lengua es viva y, por lo mismo, cambia.

Así, no puedo decir que todo cambió ni tampoco que todo quedó igual. No, la realidad es que los antiguos habitantes y los recién llegados iban cambiando porque iban renaciendo como americanos, pero fue un nacimiento lento, lleno de violencia y de fracturas, un parto doloroso de las que llegarían a ser las nuevas nacionalidades, que podríamos imaginar que fueron iguales o, por lo menos, muy parecidas; pero, en la realidad, encontramos que fueron muy diferentes. ¿Cómo influyeron el paisaje, el clima, la población aborigen y la migración de ciertas regiones españolas en los virreinatos del Perú y Nueva España o en la Audiencia de Nueva Granada? En todos estos espacios nos encontramos formas de hablar, significados de las palabras y gestos de cortesía que son diferentes en uno y en otro lugar. Podemos reconocer las diferencias y nos reconocemos a nosotros mismos también.

América fue tierra de inmigrantes, una tierra a la cual llegaban los castellanos respaldados por sus propias autoridades. La legitimidad del gobierno de Castilla estaba representada por los símbolos de dominio: la pica, emblema del poder militar; la horca, del poder judicial; y la cruz, como justificación suprema que manifestaba el designio divino. La fe católica, el bautismo de los infieles y la asimilación de las costumbres

eran, en definitiva, la única legitimidad que tenía el reino de Castilla para ocupar los territorios americanos bajo la consigna de la fe. No hace falta insistir en que la fe determinaba formas de vida dentro del marco del cumplimiento de los mandamientos y la recepción de los sacramentos, pero sí se impone reflexionar sobre la capacidad de simulación de quienes asistían a la iglesia puntualmente pero maltrataban a sus sirvientes e imponían tareas excesivas a los indios encomendados, y aún de quienes, empeñados en mostrar la apariencia de honestidad y buena vida, contraían matrimonio esperando que nadie descubriera que años atrás habían abandonado a un cónyuge que todavía vivía..

¿Qué era la fe? Por supuesto que estaba construida sobre símbolos: la cruz, las imágenes, los rezos, las ceremonias, el ritual de la liturgia … se conjugaban para representar un más allá en el que residía el ser supremo. Los cristianos no podían alcanzar la verdad absoluta, sino sólo sus representaciones. ¿Cómo se interiorizaban y se vivían esos símbolos? Sin duda, de forma muy diferente a como los vivimos nosotros; sabemos que el mismo símbolo tiene un significado distinto según la época, el lugar, las creencias y los prejuicios de los creyentes. Pensemos, por ejemplo, en que el crucifijo, que para nosotros es tan conmovedor, capaz de inspirar compasión y piedad, pero que fue rechazado vigorosamente en Oriente, porque les parecía horrible hablar de un Dios que había sido crucificado; era una imagen macabra que les repelía. Me refiero a la cruz en todas sus formas, como un símbolo que podría parecer universal, porque aparece en los restos de un pasado remoto y en tiempos modernos, en distintas épocas y diferentes pueblos, casi siempre como representación de algo sobrenatural, pero con varios significados. Por entonces, la Iglesia católica (que todavía era la iglesia cristiana nada más, porque lo de católica, apostólica y romana se lo etiquetamos después) estaba pasando por una crisis importante. En la metrópoli y en las provincias de Ultramar, nadie discutía la importancia de la religión, cuyas caras podían pasar de la piedad al fanatismo y del cumplimiento a la superstición. ¿Cómo entendían esa religión unos y otros? ¿Cómo la vivían? Para una gran parte de los aventureros, los soldados, los marineros y los maridos que querían olvidar a la esposa abandonada (más precisamente, pretendían que ella los olvidase) o los jóvenes sin más preparación que su astucia y acaso la habilidad de sus manos, llegar a América era una forma de borrar todo lo anterior, y borrar todo lo anterior incluía borrar los pecados.

Por los mismos años en que Bartolomé de las Casas, todavía seglar y ambicioso, pisaba suelo americano, Martín Lutero denunciaba la ilegitimidad de las indulgencias, con lo que no se refería sólo a la tasa de la limosna, sino a la actitud de la Iglesia católica de otorgar perdones a cambio de dinero, la misma que ha sido motivo de escándalo

(real o fingido) para otras ideologías y religiones. Como 200 o 300 años después lo diría José Zorrilla: "… si un punto de penitencia lleva al hombre al purgatorio, es el Dios de la clemencia, el Dios de don Juan Tenorio". Sin duda, esta síntesis, accesible a todo público, representa la fantástica e inmejorable propaganda de una Iglesia con la moral tan laxa que el perdón de todas las culpas significa desaparición de la culpa. Eso le preocupaba mucho a fray Bartolomé de las Casas, y quizá por eso en su doctrina escribió en relación con el hurto: "… los que se confiesan no basta que se arrepientan, tienen que devolver". El fraile miraba así la doble cara del delito, con un culpable y una víctima. De poco servía el perdón de la Iglesia a quien había sido golpeado, despojado, violado, humillado y no recibiría ninguna reparación, porque no hay noticia de que los conquistadores, sus esposas y herederos se sintieran responsables del daño cometido, toda vez que la absolución sacramental los dejaba libres de culpa.

Eso está muy claro en sus palabras, yo no puedo decirles a ustedes nada que no haya dicho antes fray Bartolomé, él conocía su sociedad como yo no la conozco y, efectivamente, la Iglesia estaba dispuesta a perdonar a cualquiera que se arrepintiera en ese momento. En un tono menos dramático, pero manifestando la misma preocupación por la liberalidad con que se distribuían los perdones, años más tarde, un predicador de la Compañía de Jesús advertía a los oyentes de sus sermones:

> … estaba moribundo un rico propietario y un diablito estaba llorando en un rincón, ¿qué te pasa?, le pregunto otro, ¿por qué lloras? Pues es que yo tenía ya esa alma para el infierno, porque ese señor robó muchísimo, y a última hora se arrepintió y dejó la herencia a sus hijos, ¿cuántos hijos tiene?, cinco; fantástico, perdiste un alma y ganaste cinco.

Esa era la actitud más común, apenas justificada en siglos posteriores, pero defendida por los inmigrantes de las primeras décadas. Venían a América porque iban a luchar por la cruz, iban a civilizar a los salvajes y a catequizar a los ignorantes; por lo tanto, estaban redimidos, estaban perdonados. En principio ellos eran los buenos; no tardaron mucho las autoridades en darse cuenta de que también ellos necesitaban ser evangelizados, de que también a los españoles había que catequizarlos. Mientras tanto, esto era lo que pretendían, lo que impusieron y lo que los hizo sentirse orgullosos porque, además, ni siquiera había tolerancia o indulgencia para los idólatras y supersticiosos. Las religiones únicas, los dioses todopoderosos, no admiten competencia y no toleran deserciones. Cada soldado, como cada comerciante o artesano que cumplía sus obligaciones de cristiano, podía pensar: si mi religión es la única verdadera, todos los demás están equivocados, han sido engañados por el demonio y mi obligación

es combatirlos. Podría discutirse la forma o atenuarse el rigor, pero no cambiaba la firme creencia de que unos eran buenos, los vencedores, los cristianos, y que otros eran malos, los vencidos, los que no conocían la verdad.

Como ya conocen la biografía de fray Bartolomé, también saben que su tío Francisco viajó junto a Colón y llegó a La Española, regresó a Sevilla y contó maravillas. Luego fue Pedro Las Casas, su propio padre, el que regresó satisfecho, llevando como botín un esclavo que no le duró mucho porque la reina no toleró que Colón, en vista de que no conseguía el oro que buscaba, hubiera decidido esclavizar a los naturales. No pretendía Isabel discutir acerca de la esclavitud, porque el tema correspondía a los teólogos y juristas. Su oposición estaba fundada en el principio de su propio poder, el único que decidiría el destino de los habitantes de "sus" tierras. Sus palabras, poco más o menos, fueron: "¿Qué poder tiene mi almirante para disponer de mis vasallos?". Por supuesto, los miembros de la tripulación que habían capturado esclavos tuvieron que devolverlos, aunque es dudoso que se reunieran los capturados, que resistieran un segundo viaje y que llegaran a su destino, pero la orden real así lo exigió. La esclavitud no era algo inexistente en Andalucía. Se había mantenido desde la época romana hasta los siglos de dominio del Islam, y las leyes castellanas la consideraban; aunque debemos decir que tampoco era algo común. Los esclavos eran pocos, procedían del norte de África, se ocupaban en tareas artesanales y llegaban a considerarse miembros de la familia. En el resto de Castilla y en Aragón era excepcional la existencia de esclavos.

La cuestión de la esclavitud de los indios se discutió desde los primeros viajes y fue el eje de todos los alegatos, protestas y debates en que participó fray Bartolomé. Es una muestra de la distancia entre lo que las leyes decían y lo que en realidad se producía, que siempre puede ser abismal y que lo era en ese momento. Cuando naves extrañas y hombres barbudos llegaron a La Española y a las primeras islas, los indios se quedaron asombrados, sorprendidos, no sabían lo que quería aquella gente, pero tardaron muy poco tiempo en enterarse de que lo que querían era oro y lo buscaban a toda costa y a todo precio, cayese quien cayese. A falta de oro, buscarían enriquecerse con el trabajo de los pueblos sojuzgados. Entonces, los naturales procuraban darles riquezas o, al menos, la esperanza de encontrarlas; la búsqueda del oro, de las riquezas, fue uno de los primeros horrores.

Además de algo tangible como el oro, los conquistadores buscaban mitos, como los hombres con la cabeza en medio del tórax o con cabeza de perro, cuanto habían oído mencionar o habían leído en libros de caballerías o en los textos de la antigüedad. Los indios, los naturales, no se atrevían a decirles que no, lo mismo que cuando les pedían oro, pues les daban lo que tenían; cuando les decían: ¿dónde están los hom-

bres con cabeza de perro?, respondían: "ahí un poquito más lejos, hay que caminar mucho". Así fue como el propio Colón informó: "… yo no los vi personalmente, pero me dijeron que allí viven". Sí, seguramente se lo dijeron porque no se habrían atrevido a negárselo. Los mitos medievales tenían validez para los castellanos, que buscaban a las amazonas, mujeres guerreras mencionadas en la antigüedad, las siete ciudades de Cíbola y Quivira o la fuente de la eterna juventud, e incluso el paraíso terrenal. A los viejos mitos se unían los nuevos, como el reino de El Dorado. Lejos de desdeñarse, como fantasías de ignorantes, los mitos motivaban penosas expediciones y se exponían como justificación de nuevas aventuras.

En las respuestas de los naturales se imponía el criterio de eludir la responsabilidad, como si la mentira generosa fuera lo único que podía complacer a quienes estaban convencidos de saber lo que encontrarían. La actitud de los indios, amedrentados, no podía ser otra que la de complacer al poderoso que les reclamaba. Siempre pretenderían darle lo que les pedía y, si no lo tenían o ni siquiera era posible conseguirlo, le daban la ilusión de que podría existir en alguna parte.

Además de lo anterior, sorprendió a los primeros viajeros encontrarse con la maravilla del trópico. No es arriesgado señalar que cualquier europeo que llega por primera vez al mundo americano, que conoce por primera vez las selvas, los bosques, las flores, las aves, puede sentir lo mismo; podría decir que es inevitable que le produzca la misma emoción, el mismo encanto, el mismo arrobo, que expresó fray Bartolomé, porque verdaderamente era un mundo desconocido para aquellos que venían de las áridas mesetas castellanas o, incluso, de las tierras andaluzas mucho más gratas. Si de algo se ha acusado invariablemente a Las Casas es de exageración. Es cierto que los andaluces, en general, según la opinión popular, tienen fama de ser exagerados. La hipérbole, en muchos casos, es expresión de entusiasmo ante lo que se describe. Así, al menos, lo muestra fray Bartolomé cuando se refiere a las maravillas del paisaje de la isla de Haití, por entonces La Española:

> La vista della es tal, tan verde, tan fresca, tan descombrada, tan pintada, toda tan llena de hermosura, que ansí como la vieron les pareció que habían llegado a alguna región del Paraíso, bañados y regalados todos en tan entrañable y no comparable alegría …

Por primera vez veían y sentían el trópico, y quedaban cautivados por una magia especial que consistía en la suma del clima, la vegetación, el trato de la gente, las costumbres, la facilidad con que se tomaban los alimentos de los árboles, la posibilidad de vivir con toda sencillez; esa era la vida que tenían entonces, tanto como para

exclamar: "estas gentes serían las más bienaventuradas del mundo sí solamente conocieran a Dios". Sí, para él, eran las más bienaventuradas. No nos engañemos, hoy sabemos que en nuestro paraíso hay huracanes, inundaciones, sismos … pero todavía los españoles no lo sabían, se enteraron más tarde. También había desgracias, pobreza, hambre, enfermedades, heridas, animales salvajes … pero, por encima de todo ello, fray Bartolomé apreciaba esa bondad natural, esa vida de acuerdo con la naturaleza, la que encontró todavía en los lugares alejados de los primeros asentamientos de los castellanos. En sus descripciones incluye a los habitantes, en quienes encontró las mejores cualidades, en especial, en las mujeres, de quienes dice: "… hubo hombres y mujeres muchas de tan buena disposición y compostura en los gestos que, aunque los tenían algo morenos, señaladamente mujeres podían ser miradas y loadas en España por de muy egregia hermosura …".

Tanta maravilla no podía ocultarse, y los viajeros se ocupaban de darla a conocer, de modo que, ante esa riqueza, esa hermosura, ese paraíso recién descubierto, aumentaron las flotas. Con las flotas aumentó el número de personas que padecían las penalidades del viaje y no faltaron los naufragios; hace poco se ha publicado que hay más de un millón de barcos hundidos, tumbas inaccesibles de tesoros y de personas que, en ocasiones, alguien, por azar o por cálculo en la búsqueda de vestigios, consigue encontrar. Actualmente, en México se están haciendo investigaciones sobre Juncal, un galeón que se hundió en las aguas del Golfo de México; lo visitan todos los años para seguir encontrando algunos restos. En las flotas, los barcos que cruzaban el océano ya no eran iguales que los primeros, porque se habían generado nuevas necesidades y se requería trasladar hombres y carga, una gran carga de animales, bastimentos, semillas, todo tipo de mercaderías, más de la que se había requerido durante siglos, para navegar en el Mediterráneo o para la pesca, o incluso para la guerra, sin olvidar, por supuesto, las perlas del Caribe y los metales preciosos.

Hubo distintos tipos de barcos, en general, llamados "naos", de distinto calado, tamaño y acondicionamiento; entre ellos, el galeón grande, enorme; la carabela, tan pequeña que la Santa María, la mayor que llegó con Cristóbal Colón, habría cabido en un salón. Y no digamos "La Niña". Siguiendo la comparación, habrían cabido dos "niñas" en el salón. Son populares porque las trajo Colón, pero luego dejaron de usarse, porque no podían cargar mucho, ni pasaje ni carga, y se deterioraban en esas travesías tan largas. Tampoco las galeras resultaron prácticas para las largas travesías, en las que de poco servía la ventaja de que pudiera moverse con vela o con remos.

La primera gran flota de 34 barcos llegó con el gobernador Nicolás de Ovando, para remediar los abusos de Bobadilla, el funcionario real que se atrevió a apresar a

Colón. A partir de ese momento, la ida y vuelta se hizo común y, como es lógico, las flotas llegaban con pasajeros y con una carga de alimentos, porque durante muchos años las colonias dependieron del todo, o parcialmente, de los productos que venían de Europa. Pero cuando regresaban lo hacían con oro o con plata; entonces, lógicamente, eran muy atractivas para que alguien las atacase. Donde hay navegación, donde hay riquezas, también hay piratas. Pueden tener distintos nombres, según las épocas y según los lugares, pero en aquel momento, sobre todo durante el siglo XVII, se desarrolló la piratería, al amparo de los países que mantenían conflictos con España.

Aunque hubo excepciones, en tiempos de guerra, o cuando algún viajero notable podía convertirse en valioso botín, los barcos procedentes de Europa no tenían mayor riesgo, porque los piratas normalmente no atacaban para comerse unas aceitunas o criar una piara de cerdos, pero cuando regresaban con el oro y la plata eran atacados. Los que conocían las rutas sabían cuáles eran los lugares donde más fácilmente podían encontrarlos. Además de estos riesgos, hay que tomar en cuenta las privaciones de cada día durante los viajes de Las Casas: la comida vieja siempre, puesto que no había manera de conservarla fresca; la promiscuidad, porque se vivía amontonado, salvo algún personaje de la nobleza o de la alta burocracia, que podía tener su camarote especial; aunado a la posibilidad de naufragio, las incomodidades y peligros del viaje hacían desistir a presuntos emigrantes, y eran el motivo de que muchas esposas se negasen a viajar para reunirse con sus maridos.

En consecuencia, cuando alguien planeaba un viaje, sobre todo si era por mar, pero también por tierra, una vez que los asentamientos en el continente hacían frecuentes los viajes a caballo o en carretas, debía hacer testamento, lo cual ha sido bien aprovechado por muchos historiadores y que yo, en especial, agradezco, porque a lo largo de varias décadas de trabajo en el Archivo de Notarías he comprobado que los testamentos pueden decir mucho de la vida cotidiana. No solamente se puede encontrar el testamento del enfermo, el moribundo o la anciana que dice: "ya con la enfermedad que padezco…" o "llegado a la edad en que es justo esperar la muerte, dejo mis bienes" a fulano o zutano, sino también la de los emigrantes que dejaban familia al otro lado del mar, o de los novohispanos aventureros que salían y no sabían lo que les iba a pasar, porque salían desde la ciudad de México hacia Durango o Zacatecas y era una ruta peligrosa, porque podían atacar los indios, porque podía haber bandidos o porque un huracán o una inundación podían hacer intransitables los caminos. El miedo y las mil incomodidades contribuían a aumentar la angustia del viajero.

Ante la sorpresa de todos, en un tiempo breve, las islas, grandes y pequeñas, se multiplicaron en los mapas, las noticias de la cercanía de la costa continental alentaban

las expectativas de grandes descubrimientos, y el número y variedad de los habitantes exigía continuas correcciones en los proyectos de dominio. La primera visión de hombres dóciles y bondadosos, de vida acorde con la naturaleza y de paz paradisíaca, cambió en cuanto los castellanos se encontraron con los caribes, belicosos y agresivos. Se pasó de la retórica del buen salvaje a la del enemigo amenazador, y del trabajador sumiso y obediente al guerrero astuto y atrevido. Ni el despotismo ni la tolerancia funcionaban del mismo modo con unos u otros pobladores de las islas.

Según pasaba el tiempo, aumentaban las conquistas, se repetían los enfrentamientos y se planteaba de nuevo el dilema entre el buen salvaje, que podría ser sometido, asimilado y adoctrinado, y los rebeldes, que perderían su vida antes que aceptar la derrota. ¿Qué hacer si ya los reyes habían dicho que no se podía esclavizar a los indios? ¿Acaso no existía la norma que autorizaba hacer esclavos a quienes habían hecho la guerra? ¿Qué hacer con los "salvajes" que no entendían de negociaciones? ¿Acaso no estaban en lucha contra la monarquía católica? Entonces, había que sujetarlos de alguna manera; el recurso de la fuerza parecía legitimado.

Mientras tanto, el cuarto domingo de Pascua de 1511, en el convento de Santo Domingo, de La Española, los encomenderos que asistieron a la misa oyeron con indignación el sermón de fray Antón de Montesinos: "… soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, esta voz os dice que todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas gentes inocentes". ¿Estos no son hombres? ¿No tienen almas racionales? "¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios?". La protesta fue unánime: ¿cómo se atreve a decir algo que va contra lo que la ley nos autoriza y todos practicamos? Las reclamaciones llegaron a la corte y las vacilaciones alcanzaron a los monarcas y a los teólogos. El problema tenía que verse desde el punto de vista político tanto como del jurídico, porque ya la cuestión no se reducía a un puñado de encomenderos y algunos miles de indios sojuzgados. La justicia o injusticia afectaría a los millones de habitantes del continente y salpicaría la imagen de la monarquía en el presente y en el futuro.

Ya no se trataba de pueblos aislados e ignorantes. Había en el continente poblaciones organizadas que podrían enfrentarse a los invasores. Ya con cierto conocimiento de lo que los amenazaba, los indios tuvieron que elegir su futuro, o al menos disponer la forma en que lo enfrentarían: "¿Qué vamos a hacer?, ¿nos vamos a someter y callar, a ver si no nos matan?, ¿vamos a resistirnos? Porque, si vamos a morir de todos modos, preferimos morir por nuestra propia voluntad. ¿O, acaso, vamos a someternos sin protestar?". Es la situación que se planteó a medida que los castellanos avanzaban y conocían a otras gentes y otras naciones; cuando, sin abandonar las espadas y los cañones,

se planteaba la opción de negociar. Ya que también hasta ellos habían llegado noticias del avance de los invasores y de su sorprendente poder de destrucción, se imponía obrar con cautela, para intentar sobrevivir. Esa fue la opción elegida por Moctezuma cuando las naves de Cortés llegaron a las costas del actual Veracruz, cuando las tropas desembarcaron e iniciaron el avance hacia el interior y se vio que los naturales no tendrían fuerza capaz de detenerlos. La decisión del tlatoani fue recibirlos como amigos y agasajarlos para lograr un trato razonable. Los caciques, los jefes, los nobles de cada pueblo o comunidad buscaron el modo de evitar la pérdida total de sus privilegios, pactando con los conquistadores. El pueblo aceptaba lo que sus señores ordenaban y pretendían que les permitieran conservar sus costumbres.

Bartolomé de las Casas, seglar y propietario que aspiraba a acumular una fortuna, sabía cómo vivían los indios, de modo que no seré yo sino él quien lo diga: "… vivían en una cruel y horrible servidumbre"; eran víctimas de una guerra injusta, cuando no habían hecho daño a nadie y estaban tranquilamente en sus tierras. Esa era la cotidianidad de los indios en las Antillas y de los indios de Tierra Firme, de los que sabía fray Bartolomé mucho más que yo en este momento. Ya sabíamos que Bartolomé de las Casas siguió siendo el soldado encomendero aventurero, para lo que había llegado. Durante años consiguió ocupar unas tierras en Cuba, tuvo una empresa, una hacienda, y nos dice, orgullosamente, que cultivó cebollas; todo un logro y una aportación al bienestar de los colonos, porque las cebollas eran, como siguen siendo, ingrediente imprescindible en la cocina española. No es extraño que nos parezca algo insignificante, porque hoy es muy fácil ir al mercado o a la tiendita de la esquina a comprar unas cebollas, pero, a juzgar por lo importantes que las consideraba fray Bartolomé, podemos imaginar lo valiosas que pudieron ser en un momento las cebollas que fructificaron en la hacienda del sevillano. En ese pequeño terreno, en esa hacienda que consiguió como premio por sus hazañas guerreras, también había un poco de oro, había un arroyito que tenía algo de oro, insuficiente para saciar la sed de riquezas de cualquier aventurero y aun para mantener la vida de bienestar que aspiraban a disfrutar. ¿Qué pasaba en la hacienda de Bartolomé y en el resto de las islas? La búsqueda del oro era agotadora y el resultado, muy pobre.

Hoy en día es difícil encontrar minas de oro; si se encuentran, los mineros tendrán un sindicato y buscarán el modo de defenderse de alguna manera. Hace muy pocos años, en el siglo XX, en Brasil se descubrió un cerro de tierras y arenas mezcladas con oro, fue un fenómeno internacional, al igual que la llegada de miles y miles de gambusinos buscadores de oro. Aquel cerro lo fueron rebajando y rebajando; al cabo de un año, era un hoyo en la tierra. El afán de los buscadores de oro, esa pasión por el oro, ese

matarse por el oro, lo tuvieron los conquistadores, por lo menos, los primeros años, hasta que fueron encontrando otras formas de vida y otras formas de enriquecerse, sobre todo esto último.

Las Casas hizo varios viajes, pero aun antes de que él pretendiera remediar la situación de los indios, ya los reyes se habían preocupado porque recibían mensajes en los cuales les hablaban de todos los abusos. No olvidemos que el sermón de Montesinos no solamente escandalizó a los vecinos de La Española, sino que además se dio a conocer, llegó a España y se supo del sermón; entonces, se reunió la Junta de Burgos, que tenía que decidir muchas cuestiones, no solamente el buen trato de los indios, sino también problemas de legitimidad, de legalidad, de límites e infinidad de situaciones que tenían que cuidar. Con todo, sabemos que no dejaron de estudiar en la Junta de Burgos el alcance de dicho sermón.

Me refiero al año 1512, cuando ya había muerto la reina católica pero todavía el rey Fernando mantuvo el espíritu de Isabel en esas Leyes de Burgos, que suenan muy bonitas y con las cuales, si nos limitásemos a ver lo que los documentos dicen, nos quedaríamos con la conciencia muy tranquila (que sin duda era lo que buscaba Fernando), porque mediante estas leyes se disponía que los indios eran libres: debían ser propietarios de su casa y hacienda, trabajar nueve meses del año y los otros tres meses se les dejaba en libertad para que trabajasen en sus propias casas y huertas, se les debía pagar un salario justo durante el tiempo que estuviesen trabajando, con un horario moderado y descanso diario, lo mismo que semanal, y quedaban totalmente prohibidos los castigos corporales.

Si estas leyes se hubieran cumplido en algún momento, la situación habría sido diferente, pero no se cumplieron. Entonces, los creyentes justificaron que llegase el castigo divino en forma de huracanes devastadores. ¿Qué son los huracanes? Para nosotros es familiar, ya sabemos que en determinada época del año hay huracanes y que, en ocasiones, son de una violencia extraordinaria; los castellanos, poco a poco, lo fueron descubriendo. ¿Y cómo cambiaba la vida? Cambiaba porque aquellas precarias construcciones, que habían sido suficientes en un clima suave y cálido, ya no servían para nada cuando el huracán las soplaba como si fueran una cajita de cartón; entonces, había que cambiar el tipo de residencia, había que hacer construcciones más sólidas. Qué bonito era vivir en la playa, cerquita del mar, hasta que venía el mar y se llevaba la casa y a sus habitantes; en ese caso, mejor se instalaban en otro lugar. La vida se tenía que ir adaptando a las necesidades de cada momento, y había que estar preparados para que en cualquier momento pudiera venir una catástrofe. Las catástrofes no eran excepcionales, sino que podían reproducirse casi todos los años. Se imponían como parte de lo cotidiano.

Tras pensarlo algún tiempo, quizá ya conmovido por lo que veía y vivía cada día, Bartolomé de las Casas decidió actuar contra las injusticias, y viajó a España para defender a los indígenas. Para comenzar dando ejemplo, renunció a los indios que tenía en encomienda y cruzó el océano con la intención de ver a Fernando, rey de Aragón y regente de Castilla, que murió en 1516, un poco después de que llegase fray Bartolomé, que ya no pudo verlo. Todavía no renunciaba a su empeño de comunicarse directamente con el rey, que ya era Carlos, el nieto de Isabel y Fernando, para lo cual pensaba viajar a Flandes para verlo, pero desistió, en vista de que no conseguiría una decisión inmediata, de modo que se quedó y pudo exponer sus preocupaciones ante el regente fray Francisco Ximénez de Cisneros.

El cardenal fue receptivo ante la vehemente denuncia de Las Casas. Quedó consternado ante lo que escuchó, y dispuso que iba a cambiar la situación, para lo cual tomó una solución, una medida muy bondadosa, muy bien intencionada, pero al fin desastrosa, como de alguien que no tenía idea de la política, ni del gobierno, ni de lo que pasaba en América. Su respuesta fue mandar que gobernase las nuevas provincias un grupo de monjes jerónimos que, en efecto, llegaron meses después a gobernar en La Española (Santo Domingo). Mientras tanto, Bartolomé de las Casas se ordenó sacerdote —por cierto, hay distintas opiniones acerca de la fecha—. Como clérigo secular, no estaba obligado a cumplir el voto de pobreza y, por un tiempo, siguió siendo un hacendado, como tantos otros eclesiásticos, hasta que dejó su hacienda y sus aspiraciones temporales para dedicar todo su esfuerzo a intentar que se aplicasen aquellas Leyes de Burgos que nadie había obedecido.

El hecho es que en todo momento se mantuvo el mismo sistema, los aborígenes sufrían abusos y malos tratos, y los castellanos, pese a su fortuna recién adquirida, pasaban necesidades, aunque ya se habían acostumbrado a los alimentos propios de la tierra, ya que no podían vivir eternamente pendientes de lo que les llegase de España. A veces, las provisiones llegaban con frecuencia; otras veces, tardaba en llegar. A veces, el huracán se llevaba el trigo, el aceite, el vino y las almendras al fondo del mar; entonces, la alimentación era el cazabe, que nunca les gustó; ese cazabe o pan de mandioca, que rara vez lograron saborear gustosamente, a diferencia de lo que sucedería con las tortillas de maíz. Eran tiempos en que las técnicas eran bastante simples y dependían, sobre todo, de los productos naturales y de la habilidad de los artesanos. La colonización obligó a improvisar soluciones, y nunca faltaron ingeniosos trabajadores que buscaron materiales similares a los usados en Castilla, para así lograr los productos que necesitaban. En la conquista de México se recurrió a la búsqueda de azufre en el cráter del Popocatépetl, para fabricar pólvora, y no hay duda de que surgirían otras

soluciones cuando se requirieran, por ejemplo, las herraduras de los caballos, fundiendo otras piezas de fierro, o cuando se agotaron las barras de tinta sólida para escribir, que podían diluir en goma u otro solvente, y la suplieron con el negro de humo mediante la misma técnica que utilizaban los escribientes en Castilla.

La personalidad más notable del momento en las Antillas, sin contar con Bartolomé de las Casas, cuya actividad se hizo notar en todas las provincias americanas durante muchos años, fue la figura de fray Pedro de Córdoba, quien dirigía la misión de los dominicos que se habían establecido años atrás. Fray Pedro respaldó a fray Antón de Montesinos en su sermón, cuando ocho días después subió al púlpito para decir que estaba totalmente de acuerdo con lo que dijo Montesinos. Convencido de que los indios podrían entender la doctrina cristiana si se adaptaba a sus conocimientos y sus costumbres, redactó un catecismo que fue modelo para otras órdenes. El detalle de una de las obras de misericordia nos dice: "… la cuarta es vestir al desnudo y mucho más a vosotros mismos, porque habéis de haber muy gran vergüenza de haber descubiertas las carnes y mucho más las partes vergonzosas, detrás y delante". También, en otro punto menciona "dar de comer al hambriento, pero no comer carne humana porque eso está muy mal, eso no puede hacerse". Sin duda, fray Pedro conocía a los catecúmenos tanto como la doctrina que pretendía enseñarles.

El catecismo de fray Pedro de Córdoba fue tan exitoso que se adaptó a las costumbres y a la lengua de otros pueblos, y fue uno de los primeros que se utilizaron en la Nueva España. En él se contaba la historia como un relato, un cuento, y no dudo que los indios, como los blancos, los negros y los mestizos de cualquier lugar, eran aficionados a las historias; a todos nos gusta que nos cuenten novelas, cuentos, historias, relatos, y así es como les contaba la historia del mundo. En esa historia se hablaba de lo que es la historia sagrada, algo que posiblemente sea familiar para ustedes, pero que, en todo caso, era algo muy atractivo para los indios; por algo es que tuvo tanto éxito la doctrina de fray Pedro de Córdoba, hasta que se prohibió, después del Concilio de Trento.

Si el mito del oro se desvanecía ante la realidad y se negaba oficialmente la esclavitud de los indios, ¿qué les quedaba a los españoles establecidos ya en las islas?, ¿de qué podían vivir en ese momento en las Antillas? Cuando se convencieron de que no había oro –y nunca había habido mucho–, tampoco encontraron otras riquezas, y la isla se convirtió en el punto de salida para lugares más prometedores, como los que fueron los virreinatos de la Nueva España y del Perú. Pero lo que se dio de forma prodigiosa fue la caña de azúcar, que se produjo, al menos, en Cuba y Haití, como no se producía en ninguna parte de Europa; eso cambió totalmente las costumbres, cambió también los gustos, hasta el punto de que todavía, hasta hoy, se puede apreciar

que precisamente en América, en lo que fue el virreinato de la Nueva España o en la Audiencia de Nueva Granada, se acostumbraba utilizar más cantidad de azúcar y preferir postres más dulces de los que se acostumbraban en Europa, porque ahí, durante siglos, el azúcar se vendió en la farmacia: se vendía en unos papelitos, como hasta el día de hoy, en algunos lugares, se vende el azafrán, en papelitos de un gramo. El azúcar se usaba entonces en las casas señoriales y sólo en ocasiones especiales, no era de consumo cotidiano, como hoy en día.

En La Española comenzó a producirse una gran cantidad de azúcar, pero faltaba casi todo lo demás. Sin duda, aumentaría el consumo de dulces, pero no hay noticia de que de repente todos los propietarios de las islas fueran diabéticos, así que asumieron la evidencia de que el consumo de azúcar tenía, forzosamente, límites; en cambio, lo podían utilizar como moneda de intercambio. Sabemos, porque nos lo dijo fray Bartolomé, que también se producían cebollas, y comenzaba a tomar auge la cría del ganado, pero la gran riqueza potencial de la caña de azúcar sólo era parcialmente accesible por la dificultad en el transporte. Junto al azúcar, la ganadería se convirtió en fuente de recursos. Había ganado mayor y menor, y se extendió la producción a los asentamientos centroamericanos y a la Nueva España. La producción ganadera era tan abundante que la dieta en general, en los virreinatos, tenía como base una gran cantidad de carne. En los libros de cuentas de conventos, colegios y algunas casas señoriales que han dejado testimonio se incluían considerables cantidades de carne en las comidas del mediodía y de la noche. Aunque las cuentas incluyesen la carne con huesos, grasa y piel, seguía siendo una dieta básicamente carnívora.

¿Cómo vestían? Podemos imaginar algo semejante a los retratos de nobles de la Corte o caballeros en batalla, con pantalón hasta las rodilla y medias gruesas, que sería lo apropiado para los señores, mientras que a los indios, para modificar su escasa vestimenta, se les impuso el uso de zaragüelles, pantalones largos de tela burda, de yute o cáñamo, amarrados con cuerdas, semejantes a los que hasta hace pocos años usaron los campesinos mexicanos. En las películas mexicanas de la Revolución todavía los campesinos siguen usando esos calzones de manta que se amarran en el tobillo, herencia de los que habían usado los musulmanes españoles que se quedaron bajo los cristianos, dedicándose al cultivo de la tierra, sobre todo en el reino de Aragón, pero también en Castilla.

En las primeras expediciones, traían en los barcos cierta provisión de zaragüelles que, en ocasiones, necesitaban usar los castellanos, pero destinados a vestir a los indios para que no siguieran "enseñando sus vergüenzas", como les amonestó fray Pedro. En cuanto llegaban a un trato con un grupo o una familia indígena, les regalaban zaragüe-

lles. Las alpargatas las usaban todos. Tenemos la reseña de los compañeros de Cortés, que subieron al Popocatépetl en busca de azufre para fabricar pólvora y cuyo calzado eran alpargatas, seguramente porque no tenían mejor protección para el suelo nevado.

Ahora imaginen ustedes la vergüenza que debió sentir Hernán Cortés junto a Moctezuma cuando llegaron ellos con su ropa maltratada y maloliente frente a las prendas de algodón finísimas de Moctezuma, que, además, como no soportaba el olor de los españoles, les regalaba camisas, sin duda, intentando que se animasen a usar ropa limpia alguna vez. La dura vida de la guerra no les permitía cuidar la vestimenta pero, aun cuando hubieran podido lavar sus camisas con frecuencia, es dudoso que llegaran a sentir la necesidad de hacerlo, porque la limpieza no era una prioridad en sus costumbres. Algo parecido podría decirse de los frailes, que disponían de un hábito, y hay testimonios encomiásticos, como el reconocimiento del mérito de la pobreza, referentes a los hábitos viejos, remendados y decolorados que nunca se renovaban. Éstas eran las ropas usuales, la única ropa de la cual podían disponer.

¿Qué pasó, entonces, con la relativa penuria generalizada en las islas? Cuando ya supieron que no iban a encontrar oro, mientras buscaban una solución para mantener una economía favorable, Bartolomé de las Casas creyó proporcionar la solución mediante una demanda al rey, repetida en dos ocasiones próximas, pidiendo que trajeran esclavos negros a América: "… que traigan estos esclavos es el remedio de los cristianos, es esto muy cierto, que su majestad tenga a bien prestar 500 o 600 negros". *Prestar* quiere decir, como lo aclara más adelante, "mándelos gratuitamente y luego se los pagaremos". Una de las causas de que no hubieran poblado aquella tierra la atribuía a que no se les habían concedido a los colonos las necesarias licencias "de negros" para que importasen tantos cuantos necesitasen. Así lo manifestó en 1531.

Aunque estas cartas han permitido sustentar la opinión de que fue Las Casas el promotor de la esclavitud africana, en realidad él, como cualquier persona inteligente, cambió de opinión varias veces, y este cambio de opinión es conocido porque después, en 1550, ya se estaba quejando de que hubieran traído tantos negros para maltratarlos. Demasiado tarde, aunque tampoco habría podido evitarlo antes, comprendió que si los indios eran humanos, los negros también lo eran, y si a los indios los maltrataban, a los negros también los maltratarían. Equivocada o no, esa fue, finalmente, su postura en cuanto a la esclavitud. El problema no era el color de la piel o el origen étnico, sino la injusticia del sistema.

Pasaban los años y se iniciaban los asentamientos en Tierra Firme. Uno de los primeros lugares donde se establecieron grupos de españoles fue en lo que lo que llamaron la Isla de las Perlas, la península de Cumaná, en Venezuela, que todavía es hoy

una parte rica y razonablemente próspera y culta de Venezuela. En la Isla de las Perlas descubrieron que se encontraban bastantes moluscos con perlas buscándolos a profundidad en el mar. Y así podemos imaginar otro tipo de cotidianidad, porque para la brutalidad y la crueldad no hay límites. Cuando los castellanos exigían que trajeran una cierta cantidad de perlas, los aborígenes se tenían que sumergir una vez y otra vez en busca de ostras que tuvieran una perla, y si no traían la cantidad, los azotaban; por eso, muchos morían asfixiados, morían escupiendo sangre, hasta que llegó un punto en el cual la situación era irresistible.

Para esas fechas, el clérigo Bartolomé, que ya había ingresado a la Orden de Predicadores, ofreció una imagen paradisiaca de lo que había sido ese espacio hasta poco antes. Cuando los dominicos llegaron a Cumaná, decididos a crear una cristiandad de paz y caridad, se establecieron junto con unos cuantos españoles, los explotadores de las pesquerías de perlas, pero su estancia terminó cuando los indios no pudieron soportar más la situación, se sublevaron e hicieron una gran matanza. ¿Cuántos sobrevivieron? Uno, un par, muy pocos. Preguntémonos ahora ¿qué hicieron y qué habrían podido hacer los dominicos en Cumaná? Reflexionando, comprendemos que era una orden de predicadores dedicada a la enseñanza, la instrucción y la formación, por lo cual era influyente en las universidades; mucho más expertos en debates académicos que en acción directa contra guerreros violentos enardecidos por la ambición. Tampoco otros mendicantes podrían haber hecho algo más, si bien los franciscanos podían sentirse algo más cercanos al sufrimiento de sus fieles, cuando lejos de discursos y argumentaciones defendían la devoción "moderna" y la filosofía cristiana: ¿para qué tantos silogismos, tantas filosofías? Ama a Dios, busca a Dios, conoce a Dios, directamente habla con Cristo, esa era su filosofía y esto es una gran diferencia con los dominicos. La semejanza sería que ni unos ni otros tuvieron suficiente influencia para imponerse sobre los conquistadores, a quienes amparaban los oficiales reales.

Llegó el momento en que se reconoció que ya no se encontrarían más riquezas en las Antillas, para entonces ya se habían adentrado en tierra firme. En ese momento, también ya se había descubierto lo que iba a ser el virreinato de Nueva España y las riquezas del Perú, así como el oro de Nueva Granada; posibilidades que deslumbraron a los ambiciosos aventureros a mediados del siglo XVI. Los metales preciosos seguían siendo el imán que atraía a los españoles, y la explotación de las minas fue otra maldición que condenó fray Bartolomé. Esto significa que, si bien en la Nueva España la vida no era fácil, el hecho de que las minas de plata estuviesen dispersas en varios lugares permitió disponer de trabajadores voluntarios entre los indios habitantes de lugares cercanos. Más grave fue la situación en los lugares en que los indios eran

obligados a trasladarse grandes distancias para trabajar en las minas, tal como sucedió en el cerro del Potosí, en el alto Perú. En ese lugar, el maltrato de los indios se exacerbó, porque no solamente vivían mal, si no que los acarreaban desde cientos de leguas de distancia para trabajar en las minas; lejos de sus familias, tanto que muchas veces ya ni podían regresar, podrían morir en la mina o en algún camino. Esa era la situación que se iba haciendo cada vez más grave e insoportable.

Fray Bartolomé, que ya había realizado varios viajes consecutivos, consiguió que le dieran el permiso para probar la evangelización pacífica, la misma que en Cumaná no había llegado a éxito, porque se sublevaron –con toda razón– los indios de la región, pero que ahora pretendió poner en práctica en varios lugares. Primero, pensó realizar la experiencia pacífica en Nicaragua, donde, según sus palabras, todo, el lugar y la gente, era maravilloso, pero allí no se estableció. Siguió su viaje y por fin se fijó en una región en parte de lo que ahora es Guatemala, la provincia de Alta Vera Paz, donde se habla la lengua kekchí, y donde, según las referencias, los habitantes vivían en paz y armonía. El grupo de fray Bartolomé haría una gran labor para evangelizar dicha región, hermosísima por cierro, en la cual, junto a la pobreza de la vida natural, se daba la exuberante riqueza de una pródiga naturaleza. Dispuestos a implantar pacíficamente la fe cristiana, los frailes asociados al proyecto dieron a la región el nombre de Vera Paz, pero, cuando llegaron, muy bien preparados con todos sus conocimientos, se encontraron que en el sitio ya había encomenderos que eran dueños de la situación y que no podrían menguar su poder ni establecer el sistema de libertad y concordia que habían planeado.

En 1543, estando en España, Las Casas fue propuesto como obispo de Chiapas. Consagrado al año siguiente, llegó a su obispado en 1545. Él no había querido ser obispo, asumió el obispado de Chiapas como medio para poner en práctica el orden de justicia que quería para los naturales, sancionado por las Leyes Nuevas de 1542, a las que aludiré después. Por esa razón, Las Casas no ejerció sus funciones de la manera esperada por los pobladores y encomenderos españoles. En consecuencia, fue muy atacado porque, según los fieles de su diócesis, no cumplió como obispo. Lo que hizo fue seguir luchando por lo que siempre había luchado y seguiría luchando.

En 1547 regresó a España y continuó en la Corte su labor reivindicadora, en un ambiente cada vez menos propicio, pues el emperador Carlos V había dejado los asuntos de las Indias en manos del príncipe Felipe y se retiró en 1556, dejando el cetro imperial a su hermano Fernando de Austria, y el trono de España, a su hijo. Su sucesor, Felipe II, decidió pasar la capital a Madrid, aunque durante un tiempo también fue capital Valladolid, mientras otras ciudades protestaban por lo que parecía una elección

inadecuada. Madrid no reunía los requisitos para ser la capital de un imperio, decían. Lo cierto es que Madrid siempre fue un pueblo, siempre tuvo vocación de pueblo. No había catedrales góticas ni románicas, no había universidad y, de hecho, no la hubo en muchos años; no tenía ni un río, no tenía el Támesis ni el Sena, ni siquiera el cercano Tajo. Tenía tan sólo un "aprendiz de rio", el Manzanares. No obstante, allí decidió Felipe II establecer su corte, tras una etapa breve en Valladolid, donde había una prestigiosa universidad, de la que era catedrático otro dominico, Bartolomé Carranza. El entorno, pues, sería menos favorable para Las Casas.

Carranza fue amigo y corresponsal de fray Bartolomé de las Casas, que estaba de acuerdo con él en todas sus propuestas. Esto, de hecho, perjudicó mucho al Bartolomé americano, porque Carranza fue acusado de ser partidario de los protestantes. En ese momento se habían descubierto dos grandes focos reformistas en Sevilla y en Valladolid. Los dos grandes procesos inquisitoriales derivados de numerosas acusaciones fueron los más grandes que se realizaron en España. La Inquisición detuvo a gente de todos los niveles sociales, gente profundamente religiosa que quería una reforma en la Iglesia y que encontraba su esperanza en la reforma luterana. Empezaron a reunirse antes de que fueran condenadas las doctrinas de Lutero, pero las siguieron, e ignoraron –o quisieron ignorar– que él había sido condenado, y creyeron en una Iglesia diferente, en una sin corrupción, sin mentiras, sin pagos por indulgencias, en una más cercana al mensaje de Cristo. Esas eran las ideas de Bartolomé Carranza, y en su correspondencia con Bartolomé de las Casas manifestó su descontento, su preocupación con lo que estaba pasando en las Indias.

Como advertimos, Carlos V, envejecido prematuramente, había dejado a su hijo Felipe la corona española con las Indias, mientras el Sacro Imperio Germánico, es decir, los principados alemanes que se mantenían en una frágil unión, quedaban a cargo de su hermano Fernando. En ese momento ya se conocían, porque llegaban a las manos y a la vista del rey, las quejas tanto de los españoles como de los indios. Hay códices y cartas de quejas; no sabemos cuántas llegaron o cuántas se recibieron, lo que sí sabemos es que la gente estaba convencida de que ellos podían dirigirse al rey directamente y hablarle de lo mal que los trataban. Sí alguna carta llegaba, si algún mensaje lo recibía el rey o sus allegados, solamente podemos deducirlo porque tendría respuesta mediante una real cédula o una ordenanza: "hemos sido informados que el encomendero del pueblo de Tepetlaoxtoc está abusando …", "que el párroco de San Miguel ha cometido actos de violencia contra sus feligreses", "que muchos indios fallecen por excesivos trabajos". No era un sistema eficiente y ni siquiera funcionaba siempre, sólo sirve de ejemplo de un régimen paternalista en el que el pueblo confiaba

y que se perdió años más tarde, con la llegada al trono de los Borbones. Ya no volvería a considerarse la posibilidad de escribir al rey, algo que podía hacerse en el siglo XVI y aún en el XVII.

Así, algunas cartas y algunos códices llegaron, pero ¿a manos de quién? Sabemos que, en algunas ocasiones, el rey o sus consejeros tomaban decisiones al respecto. Un resultado de esas decisiones fue la reunión de lo que se llamó la Controversia de Valladolid, a la que asistió fray Bartolomé, en donde se discutieron cuestiones tan básicas como la legitimidad de la ocupación de las Indias: "qué derecho tenemos a disponer de los vasallos, qué derecho tenemos a someter y hacer guerras". Eso ya lo había planteado fray Bartolomé, como denuncia, no como pregunta. En la controversia de Valladolid y en el contexto de la expansión en los dos virreinatos y de la violencia desatada en algunas regiones, se enfrentaron destacados teólogos y juristas a favor y en contra de la posición de los españoles y la defensa de los indios. El resultado fueron las Leyes Nuevas de 1542; entre ellas, la que provocó más protestas fue la desaparición de las encomiendas. Significaba un cambio importante que ponía fin a algunos abusos pero que dejaba en pie el repartimiento y el servicio personal, las formas de trabajo que siguieron agobiando a los indios por siglos. Los pagos onerosos, los trabajos obligatorios, las prácticas religiosas impuestas por obligación y la pobreza como costumbre fueron compañeros constantes de la vida cotidiana de los indios durante los siguientes siglos; una cotidianidad que se siguió transformando y adecuando a las necesidades, como sucede hasta nuestros días.

La provincia de Chiapas en tiempos del obispo fray Bartolomé de las Casas

Juan Pedro Viqueira[1]

Introducción

La actuación de fray Bartolomé de las Casas como obispo de Chiapas está envuelta en leyenda. Ello, desde tiempos del libro escrito por fray Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, que presenta, con tintes hagiográficos, tanto la historia de la evangelización de la Verapaz como la administración de la diócesis de Chiapas por parte de su primer prelado efectivo.[2] Así, por ejemplo, en esta obra la conversión del cacique don Juan, tras oír los cantos religiosos compuestos por fray Bartolomé de las Casas y otros dominicos, abre las puertas a la evangelización pacífica de los indios de Tezulutlán (Tierra de Guerra, la futura Verapaz).[3] Más adelante, Remesal compara los agravios que padeció el obispo a manos de los vecinos españoles de Ciudad Real con los sufrimientos de San Juan Bautista a manos de Herodes y de Herodías.[4] La súbita reconciliación de dichos vecinos con su prelado, tras su regreso de la Audiencia de los Confines, se explica, según el cronista dominico, por una intervención divina.[5]

---

[1] Nota de los editores: Ésta es otra versión escrita por el autor a partir de lo expuesto en la conferencia dictada el 31 de agosto de 2016 en la Academia Mexicana de la Historia. Véase supra, p. 12.

[2] El primer obispo, nombrado en 1539, fray Juan de Ortega, renunció al cargo antes de su consagración. El segundo, fray Juan de Artiga, designado en 1540, falleció en Puebla, antes de llegar a su diócesis. Fray Bartolomé de las Casas fue, pues, el primer obispo que llegó a administrar la diócesis de Chiapas. Flores Ruiz, Eduardo, *La catedral de San Cristóbal de las Casas*, p. 87.

[3] De Remesal, Antonio, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, libro tercero, cap. x-xi, xv-xviii y xxi, vol. i, pp. 186-192, 208-227, 236-242.

[4] *Ibid*., libro sexto, cap. i, vol. i, p. 440.

[5] *Ibid*., libro séptimo, cap. viii, vol. ii, p. 48.

Durante mucho tiempo, los estudios historiográficos no lograron deshacerse por completo de esta imagen apologética de fray Bartolomé de las Casas, y erigieron –como diría Luis González–[6] una historia de bronce alrededor de este personaje y de su breve estancia en su obispado. Afortunadamente, a partir de la segunda mitad del siglo XX otros historiadores han propuesto versiones de su actuación mucho más matizadas, complejas y contextualizadas. Sin embargo, el papel protagónico de esas historias sigue correspondiendo al obispo, mientras que la situación de los feligreses de su diócesis –españoles e indios– nunca es abordada en forma detallada. Nadie se ha preocupado realmente por documentar cuál era la situación por la que atravesaba la provincia de Chiapas a la llegada de fray Bartolomé a Ciudad Real. Es esta omisión la que intentaremos cubrir en este texto, aunque sea a grandes rasgos.[7]

El nombramiento de fray Bartolomé de las Casas como obispo de Chiapas

Es necesario comprender por qué fray Bartolomé aceptó ser obispo de Chiapas, dado que existen dos versiones contrapuestas de sus motivos. En la primera de ellas, que tiene su origen, una vez más, en la obra de Remesal, fray Bartolomé de las Casas, en tanto personaje santo, nunca aspiró a ocupar cargo o dignidad de importancia –por ello, había rechazado poco antes ser obispo de Cuzco–. Sin embargo, el Consejo de Indias lo presionó con el argumento de que sólo se podrían poner en práctica las Leyes Nuevas de 1542 –a cuyo decreto había contribuido tanto– en Ciudad Real y en la provincia de Chiapas, en general, si él aceptaba ser obispo de aquella diócesis. Aunque se esperaba que las Audiencias hiciesen respetar la nueva legislación –por ello se había erigido la Audiencia de los Confines con sede en la provincia de Honduras–, Ciudad Real quedaba demasiado alejada tanto de la nueva Audiencia, de la que dependía,

[6] Luis González y González se refirió críticamente en muchas ocasiones a la "historia de bronce"; véase, por ejemplo, su discurso de ingreso a El Colegio Nacional, "La historia académica y el rezongo popular", publicado en *El oficio de historiar*, pp. 107-122.

[7] Aunque, como veremos más adelante, la diócesis que fray Bartolomé de las Casas tuvo a su cargo era mucho más grande que la provincia de Chiapas, el prelado centró su acción exclusivamente en ésta y en la de la Verapaz. Los dominicos que llegaron con él, aunque hicieron un breve intento fallido por instalarse en la gobernación del Soconusco, al final se dedicaron a evangelizar solamente la provincia de Chiapas. Como la historia de la misión dominica en la Verapaz ha sido estudiada por varios autores, nos centraremos aquí tan sólo en la provincia de Chiapas.

como de la de México. Fray Bartolomé vio también en ese inesperado ofrecimiento la posibilidad de alentar y supervisar los avances de la evangelización pacífica de las provincias de la Verapaz y del Lacandón.[8]

Frente a esa versión, tenemos, en cambio, la del gran hispanista Marcel Bataillon, quien argumenta, por el contrario, que fray Bartolomé de las Casas planificó y movió sus influencias políticas con gran habilidad y astucia, con el fin de ser nombrado obispo de Chiapas para poder poner en práctica sus proyectos de reforma en tierras americanas.[9] El único punto en que coinciden las dos versiones es en señalar que fray Bartolomé de las Casas aprovecharía su nombramiento para impulsar el proyecto de la evangelización pacífica de la Verapaz. A pesar de este consenso, Marcel Bataillon se aparta de la versión hagiográfica de Remesal en un aspecto muy importante: contrariamente a lo que éste último afirma, antes de que fray Bartolomé de las Casas fuera nombrado obispo de Chiapas, el plan de evangelización pacífica de la Verapaz no se había iniciado realmente.[10]

Más allá de estas interpretaciones encontradas, el hecho concreto es que fray Bartolomé aceptó ser obispo en Chiapas después de haber rechazado un nombramiento similar para el Cuzco. Su declinación a este último cargo fue, sin duda, muy sabia. De haber aceptado, habría llegado al Cuzco en plena rebelión de los encomenderos del Perú contra la Leyes Nuevas y, como en América, se le tenía por su principal inspirador; probablemente no habría sobrevivido a la furia de los sublevados.

Fray Bartolomé de las Casas tenía, en cambio, buenas razones para pensar que podría hacer una labor útil a la cabeza de la diócesis de Chiapas. Conocía bien el reino de Guatemala dado que, entre 1536 y 1540, había pasado gran parte de su tiempo en la ciudad de Guatemala. Ahí había trabado amistad con dos altas autoridades que lo habían apoyado en sus proyectos y en su política a favor de los indios: el gobernador Antonio Maldonado y el obispo Francisco Marroquín.

De hecho, en 1537 fray Bartolomé de las Casas había logrado que Antonio Maldonado firmase un acuerdo para permitir que los dominicos intentasen una evangelización pacífica de Tezulutlán, región que más adelante sería conocida como la Verapaz. Ese acuerdo garantizaba que, a partir del momento en que los frailes dominicos diesen principio a sus planes evangelizadores en la región, los colonos españoles tendrían prohibido ingresar durante cinco años. Por ello, como muy bien lo señala

[8] De Remesal, Antonio, *op. cit.*, libro cuarto, cap. XIII, vol. I, pp. 308-312.

[9] Bataillon, Marcel, Études sur Bartolomé de Las Casas, pp. 186-190.

[10] *Ibid.*, pp. 145-176.

Marcel Bataillon, durante su estancia en Guatemala Las Casas se limitó a preparar esta evangelización, sin iniciarla; así, los dominicos entraron en relación con los caciques indios de los pueblos que limitaban con Tezulutlán, pero sin ingresar nunca a dicha región para que no empezasen a correr los cinco años que les había otorgado el gobernador Maldonado.[11] En su visita a la Ciudad de México, Las Casas había logró establecer, además, una muy buena relación personal con el obispo Zumárraga.[12]

Con el apoyo de estas tres altas autoridades, Las Casas había viajado a España, en 1540, para incidir en la política indiana de Carlos V.[13] De hecho, en la península se le consultó en el debate sobre la legitimidad de las encomiendas, debate que terminó ganando el bando indianista y que se cerró, provisionalmente, con la promulgación de las Leyes Nuevas en 1542.[14] En dichas leyes, la Corona limitó la duración de las encomiendas a la vida de sus poseedores. A la muerte de éstos, las encomiendas deberían pasar a depender directamente de la Corona española. Por otra parte, las Leyes Nuevas prohibían la esclavitud de los indios y ordenaban su inmediata liberación.[15]

Contrariamente a lo que pensaban muchos conquistadores y encomenderos, fray Bartolomé de las Casas no había sido el principal inspirador de las Leyes Nuevas. Muchos otros clérigos y oficiales del rey, que gozaban de mucha influencia sobre éste, estaban convencidos de que había que poner un freno a los abusos de los encomenderos, antes de que se repitiera la catástrofe demográfica que había tenido lugar en las islas del Caribe. Si los reinos de Tierra Firme se quedaban sin indios, su colonización estaba destinada al fracaso. De hecho, fray Bartolomé de las Casas tenía una posición mucho más radical: era partidario de abolir totalmente y de inmediato las encomiendas; por ello, no había quedado del todo satisfecho con la promulgación de las Leyes Nuevas.[16]

Fue durante su estancia en España cuando se le ofreció a Las Casas ser obispo de Chiapas. No sólo aceptó rápidamente aquella dignidad, sino que negoció con gran habilidad que se ampliase de manera muy notable la jurisdicción episcopal a su cargo. Además de la gobernación de Chiapa, logró que se incluyera en su diócesis Yucatán –que abarcaba

---

[11] *Ibidem.*

[12] Losada, Ángel, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, pp. 177-178.

[13] *Ibid.*, pp. 179-180; Parish, Helen-Rand y Harold E. Weidman, *Las Casas en México*, pp. 43-45; Bataillon, Marcel, *op. cit.*, pp. 167-171.

[14] Muchos de los principios plasmados en las Leyes Nuevas ya se habían intentado –sin éxito– poner en práctica desde las llamadas Leyes de Burgos en 1512. Someda, Hidefuji, *Apología e historia*, pp. 11-33.

[15] El texto de las Leyes Nuevas puede consultarse en https://www.uv.es/troncal/leyesnuevas1542.pdf.

[16] Losada, Ángel, *Fray Bartolomé del las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, pp. 184-196.

no sólo la península de este nombre, sino también lo que hoy es el estado de Tabasco–, el Soconusco y, también, obviamente, la provincia de Verapaz y la Selva Lacandona, en donde permanecían grupos indios que no habían sido conquistados por los españoles y donde fray Bartolomé tenía la esperanza de llevar a cabo una evangelización pacífica.[17]

La provincia de Chiapas antes de la llegada de fray Bartolomé de las Casas

¿Cómo era la provincia de Chiapas en el momento de la llegada de fray Bartolomé de las Casas y de los religiosos dominicos que lo acompañaban? En el momento previo a su conquista, el territorio de lo que habría de convertirse en la provincia de Chiapas[18] era un espacio marginal en el contexto del heterogéneo mundo mesoamericano. De hecho, hablar de Chiapas como una unidad en los tiempos prehispánicos es un flagrante anacronismo. En efecto, en ese espacio se encontraba una multiplicidad de grupos humanos, con grados de desarrollo muy distintos. Había algunos señoríos de importancia, como el de Chiapa –poblado fundamentalmente por hablantes de chiapaneca, una lengua ahora extinta, de la familia otomangue– y el de Zinacantán, cuya la lengua principal era el tzotzil, perteneciente a la familia mayense. En cambio, más al norte y al oriente, las tierras estaban pobladas por otros grupos de lenguas mayenses: los choles, en los límites con Tabasco, y los choltís, en la Selva Lacandona.[19] En ambos casos, estos parecen haber sido campesinos semi-nómadas que talaban la selva para cultivar sus milpas durante unos años y, cuando el suelo se agotaba, levantaban sus casas y se trasladaban a otra parte de la selva en busca de nuevas tierras fértiles. Sus formas de organización político-territoriales debían de ser muy flexibles y cambiantes.[20]

---

[17] Bataillon, Marcel, *op. cit.*, pp. 186-190.

[18] Vale la pena recordar que la provincia de Chiapas abarcaba un territorio bastante más reducido que el del actual estado de Chiapas: no incluía ni la costa del Pacífico (que constituía la gobernación del Soconusco) ni la Selva Lacandona (que sólo fue conquistada a fines del siglo XVII y que nunca fue colonizada en los tiempos del dominio español) ni la llamada Región Sierra (que sólo se agregó al estado de Chiapas con el acuerdo de límites entre México y Guatemala en el año de 1882).

[19] Sobre las lenguas que se hablaban en la provincia de Chiapas en el momento de la Conquista, véase: Viqueira, Juan Pedro, "Las lenguas de Chiapas".

[20] Es poco lo que se conoce de esta región a fines del posclásico. En su trabajo pionero, Hernández Pons, Elsa C., *Investigaciones arqueológicas en el valle del río Tulijá, Tabasco-Chiapas*, señala que la densidad de población en la región disminuyó durante el posclásico, después del abandono de la ciudad de Palenque.

El futuro territorio de la provincia de Chiapas no estaba ni siquiera integrado desde el punto de vista comercial: el norte se enlazaba con las rutas fluviales que comunicaban Tabasco y Honduras; en cambio, el centro y el sur se articulaban con la gran ruta comercial que unía Los Altos de Guatemala con la costa del Golfo y con el altiplano de México.[21]

La Triple Alianza sólo se había interesado en algunas regiones de la futura provincia de Chiapas después de haber conquistado el Soconusco y de haberse apropiado de su principal riqueza: su cacao, el más fino de Mesoamérica. Sin embargo, el traslado de los tributos impuestos al Soconusco hacia México-Tenochtitlan había resultado difícil y peligroso por la ruta habitual que aprovechaba los esteros de la costa Pacífica para llevar las mercancías en canoas hasta las cercanías del Istmo de Tehuantepec, que luego había que atravesar caminando de sur a norte. No obstante, al pie del paso de montaña de La Sepultura (cerca de la actual ciudad de Tonalá), los chiapanecas, que eran guerreros muy reputados, solían asaltar a los mercaderes mexicas y robarles su valiosa carga. Más adelante, en el Istmo de Tehuantepec, los servidores de la Triple Alianza quedaban expuestos a los ataques de los zapotecas. Es por ello que, en tiempos de Moctezuma II, la Triple Alianza buscó controlar una vía alterna para extraer el cacao del Soconusco, vía que cruzaba por el centro de la futura provincia de Chiapas. Los mexicas y sus aliados ya habían sometido una parte de Tabasco, y desde ahí lanzaron nuevas incursiones hacia el Macizo Central de Chiapas. Lograron rápidamente controlar varios pueblos zoques, que empezaron a tributar a México-Tenochtitlan. No está del todo claro si también llegaron a conquistar el señorío de Zinacantán o si solamente establecieron una alianza política con éste. La importancia de este señorío era crucial para los objetivos de Moctezuma II, dado que Zinacantán mantenía importantes intercambios comerciales con el Soconusco. Así, es muy probable que el ámbar que los indios del Soconusco tenían que tributar a México-Tenochtitlan proviniese de los yacimientos más cercanos, los de Totolapa, que formaban parte del señorío de Zinacantán. Todo indica, entonces, que, justo antes de la conquista española, la Triple Alianza había logrado abrir una nueva ruta comercial hacia el Soconusco gracias a su dominio o alianza con el señorío de Zinacantán.[22]

---

[21] Sobre los caminos prehispánicos de Chiapas, véase: Lee, T. A., "Las rutas históricas de Tabasco y el norte de Chiapas", "El camino real de Chiapas a Guatemala" y "Veredas, caminos reales y vías fluviales"; y Navarrete, Carlos, "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco".

[22] Köhler, Ulrich, "Reflections on Zinacantan's Role in Aztec Trade with Soconusco"; Viqueira, J. P., "Le mythe des colonies préhispaniques nahuas au Chiapas central".

Tras la caída de México-Tenochtitlan ante las tropas de Hernán Cortés, los conquistadores buscaron expandir su dominio sobre el resto de Mesoamérica, tomando como punto de apoyo el territorio conquistado por la Triple Alianza. Resulta, pues, lógico que la primera incursión de las huestes españolas a los territorios que hoy conforman el estado de Chiapas se haya producido a través del Soconusco, que formaba parte de los dominios de la Triple Alianza. De hecho, Pedro de Alvarado, quien comandaba esta expedición, atravesó el Soconusco en 1524 sin encontrar resistencia alguna.[23] Desde ahí, subió a los Altos de Chiapas para enfrentarse con el gran reino quiché, mismo que conquistó rápidamente gracias a su alianza con los kaqchikeles.[24]

Dos meses después de la entrada de Pedro de Alvarado al Soconusco, Luis Marín, al mando de una hueste de conquistadores "viejos" (es decir, de los que llegaron con Cortés), incursionó en el Macizo Central de Chiapas. Estas tropas partieron de la villa del Espíritu Santo (ahora Coatzacoalcos) intentando seguir la ruta comercial sobre la cual los mexicas acababan de imponer su dominio. Sin embargo, este camino suponía grandes dificultades para los españoles, dado que la primera parte se acostumbraba hacer remontando en canoas el llamado Río Grande de Chiapa (el actual Grijalva). Como los conquistadores no podían llevar en canoas sus caballos y sus morteros, optaron por internarse por las montañas.[25] En su camino, lograron someter varios señoríos de lengua zoque hasta desembocar frente a la gran ciudad de Chiapan (ahora Chiapa de Corzo) –cabecera del gran señorío de los chiapanecas–, en la orilla opuesta del Río Grande.[26]

La conquista de Chiapan sólo fue posible gracias a la ayuda de unos esclavos zoques que, durante la noche, cruzaron el río a escondida de sus amos, con el fin de llevarles canoas a los españoles. Gracias a ello, la tropa de Luis Marín logró tomar por sorpresa a la ciudad de Chiapan.

Una vez vencido el señorío de Chiapan, el más poderoso y temido de la región, los otros señoríos acudieron a rendirse ante los recién llegados, cuya fama se había

---

[23] De Vos, Jan, *Los enredos de Remesal*, pp. 63-66; Lenkersdorf, Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas*, pp. 84-92.

[24] Sobre la conquista de Guatemala, véase W. George Lovell, Chistopher H. Lutz y Wendy Kramer, *Atemorizar la tierra*.

[25] Viqueira, Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas*, pp. 116-118.

[26] Los dos únicos libros confiables sobre la conquista de Chiapas, que son en los que nos hemos basado para los siguientes párrafos apartados, son: De Vos, Jan, *Los enredos de Remesal*; y Lenkersdorf, Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas*. Para la entrada de 1524, al mando de Luis Marín, contamos también con el relato de Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, pp. 417-429; y la carta de Godoy, Diego, "Relación hecha por [...] a Hernando Cortés".

extendido por toda Mesoamérica tras la toma de México-Tenochtitlan. Así, a los pocos días, los señoríos de Zinacantán, Copanaguastla, Pinola, Chamula y Huixtán prometieron fidelidad a la Corona española, sin tener claro lo que ello significaba. Pero en cuanto los conquistadores españoles les exigieron el pago de altas cantidades de tributo, los señoríos de Chamula y el de Huixtla se rebelaron. Para sofocar estas sublevaciones, las huestes españolas, guiadas por los zinacantecos, subieron a los Altos de Chiapas e instalaron un campamento en el valle de Jovel –en donde se encuentra actualmente San Cristóbal de las Casas– para enfrentarse, primero, a los chamulas y, luego, a los huixtecos.

Aunque Luis Marín logró desalojar a ambos de los peñones en los que se habían refugiado, decidió regresar a Espíritu Santo sin fundar una villa española, como se le había instruido. Consideró que se trataba de una tierra muy poblada, montañosa, en donde era muy difícil someter a los indios y defenderse de sus ataques. Por ello, pensó que sería preferible contar primero con un mayor número de conquistadores y auxiliares indios dispuestos a permanecer en la región antes de erigir una villa española. No obstante, como varios señoríos habían aceptado el dominio del rey de España y habían sido repartidos como encomiendas, en los años siguientes algunos españoles se aventuraron en diversas ocasiones en la región para cobrar los tributos.[27] Sabemos, incluso, que los zinacantecos fueron a entregar con cierta regularidad sus tributos hasta la villa del Espíritu Santo.[28] A pesar de ello, se trataba de un dominio muy endeble que, además, se ejercía tan sólo sobre una pequeña parte de lo que habría de ser la provincia de Chiapas. Todos los señoríos de la región oriental, desde la Depresión Central hasta Tabasco, mantenían su independencia.

Por esta razón, a finales de 1527, una hueste comandada por Pedro de Portocarrero, tras haber participado bajo las órdenes de Pedro de Alvarado en la conquista de Los Altos de Guatemala, incursionó en los territorios orientales de la futura provincia de Chiapas. Estas tropas lograron en muy poco tiempo someter varios señoríos de lengua tzeltal y lograron erigir una villa española: San Cristóbal de los Llanos (ahora Comitán).[29]

Un mes después, sin que desde la Ciudad de México se supiera de la incursión de Portocarrero, el tesorero Alonso de Estrada –a cuyo mando había quedado la Nueva España– mandó a su primo Diego de Mazariegos a fortalecer el dominio español en

[27] Lenkersdorf, Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas,* pp. 97-100.

[28] Bahena Pérez, Martha Atzin, *La conquista de Zinacantán*, pp. 110-118.

[29] Lenkersdorf, Gudrun, *op. cit.*, pp. 151-164.

los llamados Llanos de Chiapa. Diego de Mazariegos se dirigió a Chiapas a través de Oaxaca para evitar atravesar por las llanuras costeras del Golfo en donde se encontraban, en la villa del Espíritu Santo, los seguidores de Cortés, que se habrían opuesto a esta nueva incursión en territorios que consideraban suyos. Así, a fines de febrero de 1528, Mazariegos llegó a Chiapan sin haber encontrado resistencia alguna, y en los primeros días de marzo fundó una villa española al lado de la ciudad prehispánica. A los pocos días, tuvo noticias de la existencia de las tropas comandadas por Pedro de Portocarrero, que se habían asentado en los Llanos de Comitán. Para encauzar el inminente conflicto que habrían de enfrentar las dos huestes españolas, Diego de Mazariegos se entrevistó con Pedro de Portocarrero en Huixtán. Ahí, los dos jefes militares acordaron llevar su caso ante las autoridades españolas para que fueran éstas quienes zanjaran cuál de los dos tenía el derecho de ocupar aquellas tierras.

A corto plazo, el ganador fue Diego de Mazariegos, dado que, como hemos visto, su primo era la principal autoridad en la Ciudad de México. Efectivamente, al poco tiempo, el tesorero Alonso de Estrada ordenó a las tropas de Pedro de Portocarrero desmantelar la villa de San Cristóbal de los Llanos y replegarse a los Altos de Guatemala. Pero como el grupo de españoles y auxiliares indios que acompañaban a Diego de Mazariegos era muy reducido, éste les ofreció a los soldados de Portocarrero quedarse en la provincia y se comprometió a respetar las encomiendas que hubiesen recibido.

La disputa entre los dos grupos de conquistadores, a pesar de su corta duración y de su desenlace pacífico, habría de tener serias consecuencias en el futuro de la provincia de Chiapas. En efecto, Diego de Mazariegos, en espera de la resolución de Alonso de Estrada, había ordenado desplazar la villa que había fundado de las inmediaciones de Chiapan al valle de Jovel, con el fin de alegar un dominio territorial más extenso frente a su rival.[30] Esta decisión, puramente coyuntural, habría de revelarse muy poco feliz.

En efecto, en el valle de Jovel y en sus alrededores, las tierras cultivables eran escasas y de mala calidad. Además, dicho valle no era tal, sino que se trataba de una cuenca cerrada que periódicamente se inundaba al taparse el único sumidero que permitía la salida de las aguas. Aunque la región contaba con una importante población india, se encontraba fuera de las mejores vías de comunicación. La ubicación original de la villa, a orillas del Río Grande y junto al asentamiento de Chiapan, tenía, en cambio, muchas ventajas: la densidad de población india era notablemente mayor, las tierras cercanas eran de muy buena calidad y se podían irrigar fácilmente; el mejor camino entre Los Altos de Guatemala y el puerto de Veracruz –el más plano y transitable– pasaba por

[30] De Vos, Jan, *Los enredos de Remesal*, pp. 90-156; Lenkersdorf, Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas*, pp. 165-202.

ahí. Es por ello que durante los siglos XVI y XVII la mayoría de los españoles prefirieron residir en Chiapa de los Indios (la antigua ciudad de Chiapan), aunque estuviesen registrados como vecinos de Ciudad Real, la cabecera oficial de la provincia.[31]

Otra consecuencia muy importante del conflicto entre las tres huestes de conquistadores –las de Luis Marín, Pedro de Portocarrero y Diego de Mazariegos– fue la extraña conformación de las encomiendas en Chiapas. En efecto, Diego de Mazariegos, con la finalidad de proceder a un reparto equitativo de las encomiendas entre su gente y la de Pedro de Portocarrero, empezó por despojar a los conquistadores viejos de la villa del Espíritu Santo de las encomiendas que se habían atribuido en 1524, para luego crear nuevas encomiendas, buscando contentar a todos. Así, a diferencia de lo que se había hecho en el centro de México, en donde las encomiendas se había sobrepuesto a los señoríos prehispánicos,[32] en la provincia de Chiapas muchas encomiendas no sólo no respetaron las unidades político-territorial existentes, sino que se conformaron de varios asentamientos muy distantes unos de otros y sin continuidad territorial alguna.[33] El resultado de ello fue que, contrariamente a lo que se suele pensar, el impacto de la conquista española fue seguramente más radical en la provincia de Chiapas que en el centro de México.

Aunque Diego de Mazariegos había logrado fundar una villa española en la provincia de Chiapas sin necesidad de enfrentarse a los indios, en cuanto los vecinos de la Villa Real –que luego cambiaría su nombre a Ciudad Real– empezaron a exigir el pago del tributo y el servicio personal de los indios, muchos pueblos se rebelaron: los indios huyeron a las montañas o se hicieron fuertes en lo alto de los peñones. Incluso, en 1532 y 1534, el principal asentamiento de la provincia, Chiapa de los Indios, llegó a rebelarse en dos ocasiones. Los españoles tuvieron, entonces, que dedicar seis años de esfuerzos continuados para lograr que la paz regresara a la provincia.[34]

---

[31] Viqueira, Juan Pedro, "Cuando no florecen las ciudades", pp. 74-76.

[32] García Martínez, Bernardo, "La creación de Nueva España", pp. 243-244.

[33] Carecemos todavía de un buen estudio sobre las encomiendas en Chiapas. Un ejemplo de estas encomiendas compuestas de parcialidades de pueblos distintos y alejados entre sí es la encomienda de Alonso Velasco Coronado, que se componía de la parcialidad de Soyaltepec, en Sitalá, y de los pueblos de Amatán y Comeapa. AGI, Justicia, 292, exp. 1 (2), 92 ff.

Posteriormente, esta encomienda pasó a la Real Corona. Agi, Contaduría, 967, exp. 1, ff. 29-37v [Tributos por cobrar y cobrados del año de 1574], Guatemala, 1575. Curiosamente, a pesar de ello, más adelante volvió a encomendarse a un particular manteniendo su unidad original. Agi, Contaduría, 983 A, n. 4 (1), Partida 4. Relación de las encomiendas y pensiones del distrito del gobierno superior de las provincias de Guatemala en cumplimiento de real cédula que se remite al Supremo Consejo de las Indias, Guatemala, 13 de abril de 1678.

[34] De Vos, Jan, *La batalla del Sumidero*; Lenkersdorf, Gudrun, *op. cit.*, pp. 203-216; Lenkersdorf, Gudrun, "La resistencia a la conquista española en Los Altos de Chiapas".

A pesar de ello, toda la región limítrofe a la Selva Lacandona, desde Ocosingo hasta Palenque, seguía libre del dominio español. Esta región, poblada por hablantes de tzeltal y de chol, y que llegaría a ser conocida más adelante como el partido de Los Zendales, ofreció una fuerte resistencia a las incursiones que los vecinos de Ciudad Real lanzaron entre 1534 y 1539. Es cierto que los conquistadores que participaron en estos ataques estaban más interesados en cazar esclavos indios que en someter de manera duradera a los pueblos.[35]

Los primeros frailes que llegaron a la provincia de Chiapas fueron algunos mercedarios que no parecen haberse interesado en evangelizar a los indios. Sabemos, en cambio, que se hicieron rápidamente de una estancia de ganado y de una plantación de caña de azúcar en las inmediaciones de Copanaguastla, cerca del actual ingenio de Pujiltic.[36] Ello significa que hasta la llegada, en 1545, de fray Bartolomé de las Casas y de los dominicos que lo acompañaban los conquistadores y colonos no vieron limitado su poder por clérigo alguno.

A su vez, las autoridades civiles designadas por la Corona española tampoco lograban frenar los abusos de los vecinos de Ciudad Real cuando se lo proponían. En 1531, Pedro de Alvarado había logrado finalmente ser reconocido como gobernador de Chiapas y Guatemala. Sin embargo, en 1540 cedió la provincia de Chiapas a Francisco de Montejo, a cambio de la de Honduras. Ninguno de estos dos gobernadores permaneció el suficiente tiempo en Ciudad Real como para afianzar su poder. Pedro de Alvarado intentó ejercer su cargo a través de un teniente de gobierno, pero en 1535 los vecinos de Ciudad Real obtuvieron una real cédula que prohibía el nombramiento de tenientes de gobernador o de cualquier tipo de funcionario de justicia para esa provincia. Fueron, pues, los alcaldes ordinarios y los regidores del cabildo de Ciudad Real, es decir, los propios encomenderos, quienes gobernaron la provincia a su antojo y en provecho propio.[37]

Ante esa situación, la Corona buscó imponer, poco a poco, su control. Un primer paso en esta dirección fue el nombramiento de Alonso Maldonado como gobernador de Guatemala, a partir de 1535. Maldonado recibió su nombramiento directamente de la Audiencia de México. Durante el desempeño de su cargo, coincidió y

---

[35] Sobre la larga y difícil conquista de la Selva Lacandona, véase el bello libro de Jan de Vos, *La paz de Dios y del Rey*.

[36] León Cázares, María del Carmen, "Los mercedarios en Chiapas. ¿Evangelizadores?".

[37] Gerhard, Peter, *La frontera sureste de la Nueva España*, pp. 119-121; Lenkersdorf, Gudrun, *Repúblicas de indios*, pp. 158-159.

trabó amistad con fray Bartolomé de las Casas en la ciudad de Santiago de Guatemala. Sin embargo, en 1539 Pedro de Alvarado, tras diversas gestiones que realizó en España, logró recuperar una vez más la gobernación de Guatemala, que conservó hasta su muerte, en 1541. Su viuda, doña Beatriz de la Cueva, heredó la gobernación, pero falleció un año después en la explosión del Volcán de Agua. En 1542, se produjo una extraña situación en la que Francisco de la Cueva compartió la gobernación de Guatemala con el obispo Francisco Marroquí. Ese mismo año, gracias a las gestiones de fray Bartolomé de las Casas en España, la Corona designó de nuevo a Alonso Maldonado como gobernador de Guatemala, recuperando así el control directo sobre el reino de Guatemala.

En el caso de la provincia de Chiapas, la presencia efectiva de la administración del rey se hizo sentir con cierta fuerza en 1540, a raíz de la creación de una Caja Real en Ciudad Real.[38] Desde el año de 1532, los españoles habían empezado a recoger pepitas de oro en el Río Grande de Chiapa y sus afluentes. Aunque los textos de la época se refieren a la existencia de minas en las cercanías de Copanaguastla, no pueden haber existido yacimientos de oro en la región del valle del Río Grande, dado que se trata de suelos calizos en los que no pueden hallarse metales de ningún tipo.[39] Es probable, entonces, que los yacimientos auríferos se encontrasen en la Sierra Madre de Chiapas, y que las lluvias y los ríos, a lo largo de milenios, hayan ido desprendiendo y arrastrando pequeños fragmentos del metal precioso hasta llevarlos al Río Grande de Chiapa. En una región con muy pocos recursos explotables de interés para los españoles, el lavado de oro llegó a representar la fuente más importante de ingreso para los encomenderos y colonos de Chiapas. El 90% de los ingresos de la Caja Real provinieron así de los impuestos que pagaba el oro recogido en la provincia. El año de mayor bonanza del lavado de oro, 1541, el valor de este metal precioso registrado en la Caja Real alcanzó los 15 823 pesos.[40]

Los trabajadores en los lavaderos de oro eran principalmente indios encomendados e indios esclavizados en las incursiones armadas al partido de Los Zendales. En un primer momento, los mineros españoles tenían que llevar el oro hasta la Caja Real de Guatemala, en donde se pagaba el impuesto correspondiente y en donde se fundía el metal en lingotes quintados. Como el viaje hasta la ciudad de Guatemala era muy largo, el nuevo gobernador de Chiapas, Francisco de Montejo, logró que se creara la

[38] Obara-Saeki, Tadashi (editor), *Cuenta de la Caja Real de Chiapas. 1540-1549*.

[39] Comunicación personal del arqueólogo Thomas Lee.

[40] Obara-Saeki, Tadashi, "Las actividades económicas de los españoles en Chiapas, 1540-1549".

Caja Real de Ciudad Real. Sus primeros oficiales reales fueron nombrados por el virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza.[41]

Al año siguiente, en 1542, la Corona volvió a hacer sentir su presencia en la provincia de Chiapas, al enviar al obispo y co-gobernador de Guatemala, Francisco Marroquín, para elaborar las primeras tasaciones de los tributos de las encomiendas. Hasta ese momento, los encomenderos habían cobrado a los indios lo que habían querido sin que ninguna autoridad limitase sus exigencias. Francisco Marroquín, después de entrevistarse con los encomenderos y los señores indios, procedió a tasar y rebajar considerablemente el monto de los tributos que los indios debían entregar.[42] Era una medida muy necesaria y urgente porque la población india se había reducido considerablemente y, por lo tanto, no podían seguir tributando cantidades tan elevadas como las que habían empezado a entregar justo después de haber sido conquistados.

Las Leyes Nuevas de 1542 eran también parte de la política de la Corona para limitar los poderes de los conquistadores y encomenderos. Como hemos señalado, estas leyes prohibían la existencia de esclavos indios y ordenaba su liberación, además de que limitaba la existencia de las encomiendas a la vida de su actual poseedor. Finalmente, aunque no abolían expresamente el servicio personal que los indios debían prestar a sus encomenderos, sí prohibían obligar a los indios trabajar para los colonos.

Todas estas disposiciones causaron una honda preocupación y fuerte rechazo en los encomenderos y en los demás colonos españoles de la provincia de Chiapas en vista de que amenazaban con poner fin a sus principales empresas y condenarlos a la ruina. Los indios esclavos, junto con el servicio personal de los pueblos de las encomiendas, eran indispensables para el lavado de oro, actividad que para colmo rendía cada vez menos frutos. Así, mientras que en 1541 se había fundido en la Caja Real oro por un valor de 15 832 pesos, para 1544 esa cantidad se había reducido a tan sólo 7 170 pesos.[43] La mano de obra esclava o forzada era también indispensable para la otra actividad económica relativamente próspera en la provincia: el cultivo de la caña de azúcar y su procesamiento en ingenios o trapiches. Para colmo de males, las encomiendas, por el colapso demográfico y las tasaciones de 1542, rendían cada vez menos. Las Leyes Nuevas impedían heredarlas de tal forma que el futuro de los hijos de

[41] Obara-Saeki, Tadashi (editor), *op. cit.*, pp. 15-49.

[42] Chamberlain, Robert S., "The Governorship of the Adelantado", pp. 178-179; Remesal, Antonio de, *op. cit.*, libro séptimo, cap. IX, vol. II, p. 49, menciona que Francisco Montejo llevó a cabo estas primeras tasaciones, pero no precisa que el obispo Francisco Marroquín le acompañó en esta tarea.

[43] Obara-Saeki, Tadashi, "Las actividades económicas de los españoles en Chiapas, 1540-1549".

los encomenderos, en una tierra pobre como la provincia de Chiapas, aparecía como de lo más sombrío.

Dado que los rumores públicos atribuían a fray Bartolomé de las Casas la elaboración de las Leyes Nuevas, no resulta difícil comprender que, en ese contexto, su nombramiento como obispo de Chiapas no hubiese gustado nada a los españoles de la provincia y que estos se encontrasen muy mal dispuestos contra su persona.

La provincia de Chiapas bajo la administración de fray Bartolomé de las Casas

Fray Bartolomé llegó a Ciudad Real en marzo de 1545, después de un viaje agotador y trágico. Varios de los dominicos que lo acompañaban perecieron en un naufragio en el Golfo de México, de tal forma que el grupo de predicadores que debía evangelizar a los indios de su diócesis se encontraba muy menguado. En cambio, el obispo podía contar de manera incondicional con los sobrevivientes, dado que habían hecho suyos los ideales y proyectos del "defensor de los indios". Así, por dar un ejemplo, en la última y difícil etapa del viaje, desde las llanuras de Tabasco hasta 2 100 metros de altitud de Ciudad Real, los dominicos se resistieron hasta el límite de sus fuerzas a ser transportados a lomo de indio, a pesar de que esa era la forma en la que viajaba su prelado. Sólo la famosa cuesta de Tapilula puso fin a sus buenas intenciones.[44]

Como era de esperarse, la recepción de fray Bartolomé de las Casas y sus acompañantes por parte de los vecinos españoles de Ciudad Real fue de lo más fría. Las relaciones entre ambos grupos se deterioraron todavía más cuando el obispo ordenó que sólo los dominicos pudiesen confesar a los feligreses, e instruyó a estos para que no le diesen la absolución a ningún propietario de esclavos indios. Los conflictos entre el prelado y los vecinos españoles alcanzaron tal nivel que, a los dos meses de su entrada a Ciudad Real, fray Bartolomé de las Casas decidió desplazarse a la Verapaz para dar inicio oficial a la evangelización pacífica de los indios.[45]

---

[44] Fray Tomás de la Torre, uno de los dominicos que acompañaron al nuevo obispo, escribió un detallado el relato del viaje, que posteriormente fue incluido en la obra de fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro segundo, cap. XXIV-XL, vol. I, pp. 275-342.

[45] Ximénez, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro segundo, cap. XLIII, vol. I, pp. 348-352; Bataillon, M., *op. cit.*, pp. 194-202.

Después de visitar la Verapaz, en vez de regresar a la cabecera de su diócesis, el prelado se trasladó a Honduras con el fin de recabar el apoyo de la Audiencia de los Confines contra los españoles de Ciudad Real. Sin embargo, los resultados de este viaje no fueron los esperados. Por el contrario, Las Casas se enemistó con sus antiguos amigos y aliados, el gobernador Alonso de Maldonado y el obispo Francisco Marroquín, quienes juzgaron que el prelado había adoptado actitudes excesivamente radicales e intransigentes. Alonso de Maldonado se opuso, entre otros puntos, a la petición de fray Bartolomé de las Casas de que sólo la Iglesia pudiese juzgar a los indios, lo que hubiese supuesto privar a las autoridades civiles –incluyendo a la propia Audiencia– de la jurisdicción sobre los naturales, a pesar de ser todos ellos vasallos del rey.

En vista del escaso apoyo que encontró entre las más altas autoridades del reino de Guatemala, a fines de 1545, el prelado llegó a la conclusión de que nunca lograría poner en práctica las Leyes Nuevas en su diócesis ni hacerse obedecer de sus feligreses españoles. Por ello, solicitó al rey que su diócesis quedase reducida tan sólo a la Verapaz y al Lacandón, donde no habitaba español alguno, y en donde pensaba que su proyecto de evangelización pacífica podría tener éxito. En diciembre de ese mismo año, regresó a Ciudad Real totalmente desengañado, con la única certeza de que tenía que encontrar la manera de retornar a España, en donde gozaba de una mayor influencia política.[46]

Es por ello que, a su regreso a la provincia de Chiapas, para sorpresa de los vecinos españoles y escándalo de los frailes dominicos, adoptó una actitud mucho más flexible con los encomenderos y colonos, y aceptó que los frailes mercedarios pudiesen recibir la confesión de los feligreses. Esta segunda estancia en Ciudad Real no duró mucho más que la primera. A mediados del mes de marzo de 1546, emprendió el viaje a la ciudad de México, con el fin de participar en la junta de obispos convocada por el visitador Francisco Tello de Sandoval. Al término de esta reunión, decidió regresar a España, como representante de los indios de Chiapas ante el Consejo de Indias.[47]

Aunque Las Casas permaneció tan sólo algo más de cinco meses en Chiapas, desde España no dejó de interesarse y de intervenir en los asuntos de dicha provincia, en particular, y del reino de Guatemala, en general. Así, logró que su sucesor a la cabeza del obispado fuese fray Tomás de Casillas, uno de los dominicos que lo habían acompañado en su viaje de España a Ciudad Real y que había permanecido en Chiapas

[46] Ximénez, Francisco, *op. cit.*, libro segundo, cap. LVI, vol. I, p. 385; Assadourian, Carlos Sempat, "Fray Bartolomé de las Casas obispo", pp. 410-423; Borges, Pedro, *Quién era Bartolomé de las Casas*, pp. 203-204.

[47] Saint-Lu, André, *Las Casas indigéniste*, pp. 85-103.

evangelizando a los naturales.[48] También convenció al rey de enviar a uno de sus amigos, el oidor Diego Ramírez, a realizar una visita a la provincia, con el fin de solucionar varios conflictos.[49] Finalmente, fray Bartolomé de las Casas hizo uso de sus influencias en la corte para que Alonso de Maldonado dejase el gobierno del reino de Guatemala y fuese remplazado por Alonso López de Cerrato, quien habría de desempeñar un papel muy relevante en la moderación de los tributos que pagaban los indios.[50]

La herencia de fray Bartolomé de las Casas

Durante su breve estancia en la provincia de Chiapas, fray Bartolomé de las Casas sólo provocó múltiples conflictos y no logró remediar en nada la miserable condición de los indios. Ni siquiera logró la liberación de los esclavos indios, menos aun la aplicación completa de las Leyes Nuevas en su diócesis. Fue, sin duda, el inspirador de la evangelización pacífica de los indios de Tezulutlán, pero desempeñó un papel muy secundario en su puesta en práctica, tarea que quedó en manos de los dominicos de Guatemala. En realidad, fray Bartolomé de las Casas debe su merecida fama de defensor de los indios mucho más a las gestiones que llevó a cabo en España ante el rey y la Corte para que se legislara en favor de los naturales que a sus acciones en el Nuevo Mundo.

A pesar de ello, la corta administración episcopal de las Casas terminó por tener consecuencias de muy larga duración en el territorio de la provincia de Chiapas, gracias a la labor de los frailes dominicos que trajo con él y de la de otros que llegaron después. Estos frailes predicadores fueron no sólo los primeros evangelizadores de la provincia, sino casi los únicos, dado que los franciscanos llegarían allí recién en el año de 1577 y solamente tendrían bajo su administración dos barrios de indios, un pueblo vecino de Ciudad Real (San Felipe Ecatepec) y una región en las colindancias con Tabasco: los Valles de Huitiupán y Simojovel.[51]

Los dominicos llevaron a cabo su empresa evangelizadora en forma muy bien pensada. Antes de elegir los pueblos en los que habrían de establecerse, se informaron de

---

[48] Flores Ruiz, Eduardo, *La catedral de San Cristóbal de las Casas,* pp. 89-90.

[49] Remesal, Antonio de, *op. cit.*, libro octavo, cap. XI-XII, vol. II, pp. 181-187. Desgraciadamente, hasta la fecha, carecemos de un estudio moderno sobre esta visita.

[50] Bataillon, Marcel, *op. cit.*, pp. 199-200, 239-247; Obara-Saeki, Tadashi y Juan Pedro Viqueira Alban, *El arte de contar tributarios*, pp. 63-64.

[51] Viqueira, Juan Pedro, "Geografía religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821)", pp. 158-159.

las lenguas locales, de los caminos más transitados y de las posibilidades económicas de cada región de la provincia. Por ello, sus primeros conventos se ubicaron en pueblos en los que se hablaban lenguas mesoamericanas distintas: Chiapa de los Indios (chiapaneca), Zinacantán (tzotzil), Copanaguastla (tzeltal) y Tecpatán (zoque). Así, en poco tiempo los dominicos contaron entre sus filas a frailes que dominaban alguna de las cuatro lenguas principales de la provincia. Al mismo tiempo, los lugares que habían elegido como bases para sus labores evangelizadoras se hallaban en sitios especialmente estratégicos de la provincia. Tres de estos lugares —Copanaguastla, Chiapa de los Indios y Tecpatán— se encontraban sabiamente distribuidos sobre el Camino Real, que era el eje comercial que vertebraba toda la economía regional. Tras la partida de fray Bartolomé a la Ciudad de México, los dominicos aprovecharon la tregua que se había establecido entre los colonos españoles y su prelado para trasladar uno de sus conventos de Zinacantán a Ciudad Real, cabecera de la provincia y del obispado.[52]

Al mismo tiempo que desarrollaban sus tareas evangelizadoras, los frailes predicadores, todavía fieles a los ideales de Las Casas, se empeñaron en limitar los abusos más escandalosos de los encomenderos. Para ello, se sumaron decididamente a la política de la Corona que buscaba moderar y reglamentar los tributos que los indios entregaban. Así, en 1546, la Corona envió al oidor Juan Rogel con el encargo de proceder a una tasación de los pueblos de la provincia. Éste no sólo ajustó a la baja los tributos, sino que suprimió gran parte de los servicios personales que tenían que prestar los indios a sus encomenderos. A pesar de este logro, los dominicos siguieron considerando que el monto del tributo que tenían que pagar los indios era todavía demasiado elevado, por lo que solicitaron al rey una nueva tasación. Sus esfuerzos se vieron coronados por el éxito: tan sólo tres años después de la tasación de Juan Rogel, Gonzalo Hidalgo de Montemayor fue nombrado como juez de comisión para la provincia de Chiapas por Alonso López de Cerrato, quien se desempeñaba como presidente de la Audiencia de los Confines, gracias –recordemos– al apoyo que había recibido de fray Bartolomé de las Casas.[53]

Gonzalo Hidalgo de Montemayor tenía como principal encargo aplicar las Leyes Nuevas en Chiapas. Su primera tarea fue ordenar, ahora con éxito, la liberación de todos los esclavos indios. Algunos de ellos optaron por seguir viviendo en Ciudad Real y fundaron el barrio de El Cerrillo, bajo la protección del convento de los dominicos. Hidalgo de Montemayor también procedió a una drástica disminución de los

[52] Viqueira, Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas*, pp. 179-185.

[53] Obara-Saeki, Tadashi y Juan Pedro Viqueira Alban, *El arte de contar tributarios*, pp. 55-57.

tributos, que satisfizo bastante a los frailes predicadores. Como esta nueva tasación se había hecho sin visitar los pueblos y sin saber cuántos indios residían en cada uno de ellos, los dominicos, por iniciativa propia, contaron a los tributarios de cada pueblo con el fin de distribuir entre ellos, de manera equitativa, lo que cada tributario debería entregar para cubrir esta obligación colectiva, adelantándose así a lo que será más adelante la regla general: calcular el monto de los tributos de un pueblo de acuerdo con el número de tributarios que eran originarios de éste.[54]

En los años siguientes, en cambio, los dominicos sufrieron varias derrotas. En 1560, la Audiencia de los Confines permitió que el alcalde ordinario de Ciudad Real procediese a ajustar algunas tasaciones. Al año siguiente, el oidor Jofre de Loayza, después de cumplir con su visita a Tabasco y Yucatán, a su paso por la provincia de Chiapas, procedió a tasar de nuevo varios pueblos. En los dos casos, a pesar de que la población india seguía disminuyendo, las nuevas tasaciones fueron más elevadas que las anteriores. Los dominicos protestaron por estas alzas hasta que, en 1562, consiguieron que quedase establecido el principio general de que el monto del tributo de los pueblos tendría que calcularse con base en el número de tributarios. Sin embargo, las autoridades civiles encontraron la forma de sacarle provecho a esa regla. A partir de 1570, se empezó a contabilizar primero a las viudas y a los varones solteros, y luego a las mujeres solteras, como tributarios, aunque con tasas más reducidas. Aunque los dominicos protestaron ante la Corona por este cambio, sus razones no fueron escuchadas.[55]

Aleccionados por el fracaso de fray Bartolomé de las Casas en su enfrentamiento con los encomenderos de Chiapas, los dominicos optaron por una política más hábil y selectiva. En vez de oponerse a los privilegios de todos ellos, centraron su lucha exclusivamente contra aquellos que buscaban obstaculizar sus labores evangelizadoras. Fue así como se enfrentaron decididamente contra Baltazar Guerra, encomendero de Chiapa, y luego contra su heredero, hasta lograr que esa gran encomienda desapareciese y sus pobladores indios pasasen a depender directamente de la Corona.[56]

---

[54] Remesal, Antonio de, *op. cit.*, libro octavo, cap. XXIII, vol. II, pp. 235-240; Ximénez, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro segundo, cap. LXXIV, vol. I, pp. 454-461; Obara-Saeki, Tadashi y Juan Pedro Viqueira Alban, *op. cit.*, pp. 56-58.

[55] *Ibid.*, pp. 64-69 y 165-177.

[56] El conflicto con el encomendero de Chiapa de Indios viene narrado con todo detalle en fray Antonio de Remesal, *op. cit.*, libro octavo, cap. VIII-IX, vol. II, pp. 164-170; Ximénez, Francisco, *op. cit.*, libro segundo, cap. LI-LII, vol. I, pp. 370-379. Véase también el estudio de André Saint-Lu, *Las Casas indigéniste*, pp. 104-116. A raíz de la abolición de la encomienda de Chiapa, este pueblo empezó a ser conocido como Chiapa de la Real Corona.

A pesar de algunas victorias parciales, la lucha de los dominicos en contra de las encomiendas tuvo poco éxito en la provincia de Chiapas. Aunque las Leyes Nuevas habían decretado que las encomiendas dejasen de existir a la muerte de sus poseedores, para acallar las protestas de éstos, la Corona suavizó esta disposición en 1545 y permitió que las encomiendas pudiesen ser heredadas por una única vez. En Chiapas, además fue muy común que, al término de las dos vidas, las encomiendas, en lugar de pasar a manos de la Corona, fuesen entregadas a otros particulares. En algunos casos, estas encomiendas recayeron sobre personas que habitaban en la ciudad de Guatemala o, incluso, en España. Sólo entre 1680 y 1720, las encomiendas que quedaron vacantes fueron sistemáticamente reintegradas a la Corona española.

La impronta más profunda y duradera que los dominicos dejaron en la provincia de Chiapas fue su política de congregación. Dado que en las regiones más montañosas los indios acostumbraban vivir dispersos en pequeños caseríos, los frailes predicadores, con el fin de evangelizarlos más fácilmente y de que las autoridades civiles pudiesen controlarlos y cobrarles el tributo de manera más eficaz, procedieron, entre 1549 y algún momento de la década de 1560, a congregarlos en pueblos de indios, creados ex profeso para ello.[57] Estas congregaciones terminaron por destruir las unidades político-territoriales prehispánicas. En efecto, a diferencia de lo sucedido en el centro de la Nueva España, en donde los pueblos de indios tendieron a coincidir con los altépetl existentes, en Chiapas, los frailes dominicos no sólo fracturaron los señoríos prehispánicos, sino que en muchas ocasiones congregaron a indios que habían formado parte de entidades políticas distintas –incluso, a veces, de lenguas distintas– en un mismo pueblo. Por esta razón, a diferencia del centro de la Nueva España, los pueblos de indios de la provincia de Chiapas –con la única excepción de Zinacantán– no se componían de una cabecera y varios sujetos, sino que se reducían exclusivamente a la cabecera.[58]

En un primer momento, estas congregaciones tuvieron consecuencias muy indeseables, dado que aceleraron la mortandad entre los indios. Siguiendo las instrucciones de la Corona para la fundación de los pueblos de indios, los dominicos los ubicaron en el fondo de los valles, cerca de los ríos y, cuando eso era posible, sobre los principales caminos de la época. En el valle del Río Grande, muchos de los sitios elegidos se encontraban cerca de zonas cálidas, pantanosas y malsanas. Además, su

[57] Remesal, Antonio de, *op. cit.*, libro octavo, cap. XXIV-XXV, vol. II, pp. 242-249.

[58] Viqueira, Juan Pedro, *Cronotopología de una región rebelde*, pp. 83-101. Esta tesis inédita puede ser consultada en: http://juanpedroviqueira.colmex.mx/publicaciones/material-inedito. Sobre el caso excepcional de Zinacantán, véase: Viqueira, Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas*, pp. 311-333.

ubicación sobre el Camino Real y la concentración de muchas casas en un espacio reducido facilitaron la rápida difusión de las enfermedades llegadas del Viejo Mundo. Finalmente, la construcción de inmensas iglesias, a la gloria de Dios, agotó los recursos de los pueblos y dejó muy debilitados a sus habitantes. Así, de los 34 pueblos que fundaron los dominicos en la Depresión Central, 17 desaparecieron. Los que sobrevivieron se encontraban en las laderas del Macizo Central, a una mayor altitud.[59]

A pesar de esto, los pueblos que fundaron los dominicos –cuando llegaron a sobrevivir– terminaron por tener un éxito sorprendente. Como estos pueblos de indios se reducían a su cabecera, no surgieron –como en otras partes de México– conflictos entre los sujetos y las cabeceras, que a menudo desembocaron en su fragmentación. Por ello, a finales de la época colonial, la gran mayoría de los pueblos de indios existentes habían sido fundados por los dominicos. Los municipios creados en el momento de la Independencia e incorporación de Chiapas a México se sobrepusieron a los pueblos de indios, garantizando así su continuidad. Aunque en 1921, tras la Revolución Mexicana, se decretó la desaparición de la mitad de los municipios –principalmente de aquellos poblados por indígenas o los más pequeños–, las protestas obligaron a dar marcha atrás en la mayoría de los casos.[60] Así, sólo unos pocos de los antiguos pueblos de indios perdieron su categoría de municipio. Pero incluso en esos casos, varios de estos lograron mantener al margen de la ley su propio cabildo. Además, hasta la fecha sus habitantes conservan trajes propios y se comunican en dialectos que los distinguen del resto de los pobladores de los municipios que los englobaron.[61] Muchos de ellos lucharon por recuperar su autonomía y lograron, en ocasiones, ser reconocidos como municipios libres.[62]

Con el paso del tiempo, los dominicos de Chiapas fueron abandonando los ideales lascasianos. Entraron en componendas con los colonos españoles, llegando incluso a veces a participar en el repartimiento (venta forzosa) de mercancías a los indios. Fueron exigiendo a los naturales que les entregasen mayores cantidades de alimento

---

[59] Viqueira, Juan Pedro, "Los pueblos desaparecidos de la Depresión Central de Chiapas".

[60] A falta de una historia de los municipios en Chiapas, se puede consultar con provecho: División territorial del estado de Chiapas de 1810 a 1995.

[61] Ese es el caso de Aguacatenango, en el municipio de Venustiano Carranza; Sibacá, Tenango y San Martín (ahora Abasolo), los tres en el municipio de Ocosingo; Guaquitepec y Chilón, en el municipio de Chilón; Santa Marta (Manuel Utrilla), en Chenalhó; Los Plátanos, en el municipio El Bosque; Los Moyos, en Sabanilla; y Petalcingo, en Tila.

[62] Cancuc lo logró en 1992; Aldama (Magdalena Tenezacatlán) y Santiago el Pinar (Santiago Huixtán), en 1998. Sobre la creación de estos dos últimos municipios, véase: Leyva Solano, Xóchitl y Araceli Burguete Cal y Mayor (coordinadoras), *La remunicipalización de Chiapas*, pp. 91-177.

para su sustento y el de sus servidores, cuyo número se acrecentó. También se volvieron más exigentes con el cobro de las obvenciones y de las misas en las fiestas del pueblo, de sus barrios y de sus cofradías.[63] A principios del siglo XVIII, muchos indios habían perdido la confianza en ellos y los veían como unos explotadores más. Es por ello que durante la rebelión de 1712 ninguno de los curas doctrineros que cayó en manos de los indios que se sublevaron logró salvar su vida.[64]

Por otra parte, los mismos dominicos que habían llegado a la provincia de Chiapas con fray Bartolomé de las Casas renegaron en pocos años de uno de los proyectos más audaces y ambiciosos de su prelado: la evangelización pacífica de los indios de la Selva Lacandona. Desde tiempos de la administración de fray Bartolomé de las Casas se hizo evidente que ésta no iba a ser una tarea fácil. En 1545, mientras el obispo se encontraba en la Audiencia de los Confines, los lacandones atacaron varios asentamientos de indios sometidos al dominio español. Presionados por los franciscanos de Guatemala que pedían hacerse cargo de la evangelización de los lacandones, los dominicos intentaron dos entradas pacíficas, una desde Cobán hacia el territorio de los acalaes y la otra desde Chiapas hacia la tierra de los pochutlas. En la segunda de esas entradas, varios de los españoles que formaban parte de los acompañantes de los dominicos fueron asesinados. Para colmo, ese mismo año los lacandones atacaron varios pueblos de indios pacíficos, poniendo en riesgo el control español en los márgenes de la Selva Lacandona. El propio obispo fray Tomás de la Torre –que, recordemos, había alcanzado dicha dignidad gracias al apoyo de Las Casas– escribió en 1553 al rey para que levantase la prohibición de someter por las armas a los indios indómitos de la Selva Lacandona. En 1558, la Corona, después de algunos titubeos, terminó por acceder a que se usase la fuerza para someter a los lacandones y a sus vecinos, e incluso autorizó –horror de los horrores– que se redujesen a esclavitud a aquellos indios que se resistiesen a su conquista. Sin embargo, la entrada armada que se intentó al año siguiente resultó totalmente fallida: los lacandones rehuyeron el enfrentamiento con las tropas españolas, abandonaron sus asentamientos y se escondieron, de tal forma que los soldados regresaron a Ciudad Real con las manos vacías.[65]

---

[63] Sobre los pagos que los indios debían hacer a sus curas doctrineros a fines del siglo XVII, véase el detallado informe del oidor José de Scals: AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3).

[64] Los rebeldes pusieron fin a la vida de seis curas doctrineros durante la sublevación: cuatro dominicos (fray Nicolás de Colindres, fray Manuel Mariscal, fray Juan Gómez y fray Marcos de Lambur); un franciscano (fray Francisco Campero) y un secular (el padre Francisco de Andrade). Ximénez, Francisco, *op. cit.*, libro sexto, cap. LXXI, vol. IV, pp. 269-272.

[65] De Vos, Jan, *La paz de Dios y del Rey*, pp. 64-89.

A pesar de la nueva situación, un dominico llegado a Chiapas en 1560, fray Pedro Lorenzo de la Nada, optó por mantenerse fiel a las ideas de Las Casas, incluso en contra de sus superiores de la orden. Tras aprender el tzotzil, el tzeltal, el chol y el chontal, a partir de 1563, empezó a incursionar por su cuenta en la Selva Lacandona, con el fin de evangelizar pacíficamente a sus pobladores sin recurrir a la violencia. Aunque nunca logró evangelizar a los lacandones, sí convenció a los hablantes de tzeltal y de chol que se mantenían libres en la Selva Lacandona de abandonar sus refugios y congregarse en algunos pueblos ya existentes, como Ocosingo y Petalcingo, o bien, en unos nuevos, creados ex profeso, como fue el caso de Bachajón, Yajalón, Tumbalá, Tila y Palenque, sometiéndose así al dominio del rey de España. A pesar de estos éxitos, la orden dominica lo criticó ferozmente y le reprochó haber actuado sin la autorización de sus superiores. Los frailes predicadores se encontraban tan disgustados de la desobediencia de fray Pedro Lorenzo de la Nada que, en 1580, cuando las autoridades civiles les pidieron que cedieran algunas doctrinas a los primeros curas seculares de la provincia, les entregaron a éstos todos los pueblos que, con tanto esfuerzo y sacrificio, había fundado su hermano rebelde. Los dominicos renegaban, así, de los más caros ideales de fray Bartolomé de las Casas.[66]

Reflexión final

Como hemos visto, la administración diocesana de fray Bartolomé de las Casas fue muy corta y estuvo sujeta a múltiples obstáculos. El prelado estuvo tan sólo cinco meses y medio en Ciudad Real. Durante ese tiempo, se dedicó, primero, a enemistarse con los encomenderos locales, sin lograr aplicar las Leyes Nuevas o mejorar la condición de los indios, y, luego, a su regreso de Honduras, a establecer una tregua con ellos, mientras llegaba la ocasión de regresar a España. La influencia que tuvo sobre el destino de la provincia de Chiapas no provino, pues, de sus acciones como obispo, sino de las exitosas gestiones que realizó en España para que se nombrasen autoridades civiles y eclesiásticas más competentes y más interesadas en proteger a los indios, así como de la labor evangelizadora de los dominicos –tanto de los que llegaron con él como de los que viajaron en los años siguientes desde España–, que ha dejado hondas huellas en Chiapas hasta nuestros días.

[66] Sobre este personaje excepcional, véase el bello libro Jan de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada*.

La hermenéutica de fray Bartolomé de las Casas

Mauricio Beuchot Puente[1]

Como el título lo indica, mi intención es de dar cuenta de la visión filosófica de fray Bartolomé de las Casas, profundizando, justamente, en la hermenéutica analógica que le permitió al dominico acercarse y comprender, desde su propia realidad, a la "otra" cultura. Para este propósito, debo ubicar el contexto filosófico que rodeó a nuestro personaje.

Desde pequeño, Bartolomé estudió en su natal Sevilla, algunos dicen que fue alumno de Nebrija, pero esta aseveración no está comprobada. Un gran estudioso de Bartolomé, Isacio Pérez Fernández, que casi sabía todo lo que Bartolomé había hecho cada día y cada hora, tiene unos registros muy precisos y dice que esta hipótesis no es factible. En los años en que Bartolomé debió recibir enseñanzas, Antonio de Nebrija todavía no estaba dando clases de gramática y ni las primeras lecciones de humanismo.

Bartolomé llegó a la isla Española y tuvo indios en encomienda por participar en la sujeción de los indígenas que se habían sublevado. Hacia 1511, recibió con gran sensibilidad el célebre sermón del dominico Antón de Montesinos en contra de los encomenderos. El dicho famoso sermón, aquel en el que dice: "… acaso no son estos hombres como ustedes, como nosotros …", se opone a la esclavitud a la que se estaba sometiendo a las poblaciones naturales. Esto cimbró a Bartolomé de las Casas. Sumado a esto, otro dominico le negó la absolución, porque tenía indios en encomienda y había participado en los repartimientos. Por eso, aunque seguía en las labores que había puesto en la isla, como socio de Pedro de Rentería que era, se dedicó a defender

[1] Nota de los editores: Ésta es una versión adaptada, revisada por el autor, de la conferencia dictada el 7 de septiembre de 2016 en la Academia Mexicana de la Historia.

a los indígenas y no solamente a evangelizarlos. Incluso, predicó en contra de las encomiendas, a partir de 1514; su célebre sermón, que se basaba en el libro de la *Sabiduría*, capítulo 34, da cuenta de su clamor a favor de la defensa de los indios.

Las Casas fue con Fernando *El Católico* para plantear el problema de los indígenas, y defendiendo a esta otra cultura, le pidió la abolición de la esclavitud. Pero el rey murió en 1516 y entonces Bartolomé recurrió a Cisneros, quien lo nombró "defensor de los indios". En la corte se codeaba con Adriano de Utrecht, que representaba al heredero Carlos V, quien estuvo en el trono de 1516 a 1556. También trabó contacto con los humanistas flamencos. Como sabemos, Carlos V venía de Flandes, de Alemania, y esos representantes suyos se sabe que eran del círculo de Erasmo de Rotterdam, con quienes entró en conocimiento del humanismo.

Las Casas pronto entró con la orden dominica y tuvo que estudiar a Santo Tomás, es decir, se acercó a la vertiente escolástica. Es curioso, se cruzaban tres corrientes filosóficas en Bartolomé: una fue la tradición tomista, el seguimiento de Santo Tomás de Aquino, que tuvo que hacer porque lo obligaron a replantear muchas cosas cuando no solamente era clérigo, sino también dominico; asimismo, trató a Vitoria y a Soto. De Francisco de Vitoria dependió bastante; no fue alumno de ellos, pero tenía correspondencia, por ejemplo, riquísima, con Domingo de Soto, e incluso alguna vez, en alguna carta, le decía: "… declárese ya en contra de la encomienda, en contra de la colonización como se está haciendo".

Estos profesores, de la escuela de Salamanca, Vitoria y Soto, estudiaron en París y tuvieron la influencia del Nominalismo, que fue una corriente, podemos decir, moderna en ese entonces, muy significativa; porque si del Tomismo resaltaba la naturaleza, las esencias, los conceptos muy cargados de contenido y por eso defiendía Santo Tomás la Ley Natural, bastante abstracta, esencialista, el influjo de los nominalistas que le llegó a través de Vitoria y de Soto hizo que Bartolomé, como los nominalistas hacían, se centrara en el individuo. Era el ser individual, no el universal, era el individuo lo que contaba. Por eso los nominalistas promovían mucho el estudio de la historia, como John Major, que influyó a Vitoria en París, el historiador de Escocia, y otros muchos más. Cultivaron el derecho, así surgieron, no hubo que esperar hasta la Modernidad. El estudio del derecho subjetivo, una vertiente muy importante porque se trata del derecho natural subjetivo, coincide con nuestra idea actual de los derechos humanos.

Hay una historiadora del derecho, Blandine Barret-Kriegel, que tiene un libro donde demuestra que eran estos, los de la escuela de Salamanca, los que ponían, digamos, en ejercicio la noción del derecho natural subjetivo, que fue antecedente de los

derechos humanos. Muchos dicen: "¡qué loca!"; ella dice: "bueno, en Francia dicen que hasta la Revolución francesa [pero no hay que esperar a la Revolución francesa], que inclusive en la Revolución francesa tenían derechos humanos". Lo dicen descaradamente, y se asegura: "sólo el europeo, no los otros".

Lo vemos en Las Casas, es muy dicho y redicho que, para salvar a los indios, permitió que trajeran a América esclavos negros, pero pronto se arrepintió totalmente. Hay varios estudios, el de Isacio Pérez Fernández, por ejemplo, que hacen ver que el propio Bartolomé utilizó varios textos de su propia *Historia de las Indias* para hacer lo que Pérez Fernández llamó *Brevísima relación de la destrucción de África*, donde también declara Bartolomé de las Casas que es ilegítima, que es ilegal, la trata de esclavos negros; así como se opuso a la trata de los indígenas, también lo hizo después, cuando se dio cuenta, y se arrepintió tremendamente al ver que lo mismo pasaba con los negros. Declara, en esa *Brevísima relación de la destrucción de África*, que era algo que empezaron los portugueses y ya después los españoles, pero siempre de manera injusta, ilegítima, porque eran producto de guerras que había entre las tribus africanas; los mismos africanos también hacían trata de esclavos.

Por supuesto, también tiene Bartolomé su "Brevísima relación de la destrucción de las Indias", que le valió ser visto como el padre de la Leyenda Negra contra España. Llama la atención que un estudioso de Bartolomé de las Casas, Luciano Pereña, no quería a Bartolomé; para él, el bueno era Francisco de Vitoria. Culpa a Las Casas de ser el padre de la Leyenda Negra. Pero no fue leyenda, sabemos que fue terrible. Asimismo, también sabemos que defendió a los indígenas siendo obispo de Chiapas. Bastante pronto renunció a ese obispado, porque no lo dejaban hacer gran cosa, y pensó que en España podría hacer mucho más. Tuvo la célebre discusión de Valladolid, donde utilizó, en 1550, al propio Vitoria; es importante decir que en el lugar estuvo Domingo de Soto haciendo la relatoría. Soto era el gran lógico, el mayor filósofo en aquel sínodo. Había un dicho en Salamanca: "el que se sabe a Soto se sabe todo", porque Soto era un gran lógico gracias al Nominalismo que aprendió en Paris.

En la relación que hace Soto de aquella discusión –donde va poniendo: "aquí Ginés de Sepúlveda comete falacia… aquí se le fue al obispo [que era Las Casas] … y aquí no hizo bien su argumento"– se observa la utilización de la filosofía. Ahora bien, si a la luz de esa experiencia nos preguntamos para qué sirve la filosofía en la sociedad, podemos decir "vaya que sirve y tiene que servir". La misma lógica, que es tan árida y tan seca, sirvió entonces para defender a los indígenas. Imaginemos el uso que se dio entonces a la filosofía.

Debo decir que al pobre de Bartolomé de las Casas le fue bastante mal con los encomenderos en Chiapas: lo acosaron, lo rechazaron, y tuvo que irse. Salió de su obispado en 1546, para asistir a la Junta eclesiástica que se reunió en la Ciudad de México, y a principios del año siguiente embarcó en Veracruz rumbo a España. En España, trató de seguir defendiendo a los indígenas, pero Felipe II, que reinó entre 1556 y 1598, no tenía la convicción que tuvo Carlos V. Felipe II flaqueó de muchas maneras. El propio fray Bartolomé le decía, e insistía, que no diera su brazo a torcer; pero le prometían plata, mucho dinero, sobre todo los encomenderos del Perú. Entonces, como España mantenía muchas guerras en ese momento, Felipe II se dejaba seducir, pues necesitaba mucho dinero, y los peruvianos, como se les llamaba, los peruleros encomenderos le decían: "denos las encomiendas a perpetuidad y nosotros le vamos a dar la plata que necesita". Como imaginamos, este escenario aumentaba la preocupación en fray Bartolomé.

En ese contexto hay que destacar el papel del gran hermeneuta que fue fray Bartolomé; él supo interpretar a la otra cultura como nadie. Incluso, a mí me enseñó a usar una hermenéutica a que llamo analógica, porque utiliza la semejanza. Las Casas utilizó el concepto de *analogía* para hacer ver que los indígenas eran tan civilizados como los propios españoles o los europeos –en muchos sentidos, incluso más–. Podemos, sin temor, aseverar que él reconoció el humanismo indígena. Es curioso que el enemigo de los indígenas, que fue Ginés de Sepúlveda, era el gran humanista en ese momento; traductor de la *Política* de Aristóteles del griego al latín, en un latín elegantísimo, que fue durante un tiempo consejero áulico. Sin embargo, a pesar de que era un moderno, fue el enemigo de los indígenas.

También en el siglo XVIII fueron los ilustrados los enemigos del indio, por eso Clavijero y muchos otros tuvieron que decirles: "señores, no somos tan subdesarrollados como ustedes nos plantean". Louis Leclerc de Buffon, Cornelius de Pauw y muchos ilustrados decían: "los americanos son inferiores"; ¡cómo¡, ellos ni siquiera habían venido a América y se atrevían a decir "son inferiores … leones sin melena …". No eran leones, eran pumas; "tienen camellitos enanos" decían: no eran camellos, eran las llamas. Los que eran los modernos, propiamente dichos, los humanistas, como el gran Ginés de Sepúlveda, fueron los enemigos del indio. En cambio, Bartolomé de las Casas, juntando el humanismo con el Nominalismo y el Tomismo, fue el defensor de los indígenas. El padre Las Casas murió en 1566, y en varias obras se refleja su defensa: *Historia de las Indias*, que comenzó en 1527 y terminó en 1561; *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, escrita en 1542; y, sobre todo, *Apologética historia sumaria*, un tesoro para ver cómo utilizó la hermenéutica analógica para comprender a la otra

cultura. Esto es importante porque no comprendemos la diferencia, comprendemos la semejanza; es lo que hacen los antropólogos, comienzan por lo conocido para pasar a lo desconocido.

Otra obra fue la *Brevísima relación de la destrucción de África*, la hizo de 1556 a 1559. En ella, otra vez, se posiciona en contra de la esclavitud, pero ahora de los negros africanos pues, en un principio, por hacer un bien mayor a los indígenas que estaban a punto de desaparecer, propuso que trajeran esclavos africanos para que hicieran los trabajos que imponían a los naturales de las tierras. El gran filósofo posmoderno Michel Foucault, en una entrevista, dice sobre la *diferencia*: "¿Quién comprende la diferencia?, la diferencia no la comprende nadie, es más –y él, que había hecho tanta semiótica de la locura–, la diferencia es la locura. Que levante la mano quien comprenda la diferencia". Efectivamente, hay que estar loco para poder entender a los que son otros totalmente.

Paso ahora al humanismo en fray Bartolomé de las Casas y a la *Apologética historia sumaria*, porque esta obra me permitirá plantear su posición hermenéutica. Se habla del humanismo de Las Casas, aunque reconozco que poco, porque siempre suelen verlo como el escolástico, el medieval, el atrasado, el carca; sin embargo, tuvo gran influencia del humanismo. Francisco de Vitoria, junto con Diego de Albornoz, dominico de Ávila, tenía esa influencia y conocimiento, tanto de Erasmo de Rotterdam como de Tomás Moro. Incluso, muchas de las experiencias, o como les llamaba Lewis Hanke, "experimentos sociales que hizo Bartolomé de las Casas basándose en la *Utopía* de Tomás Moro", fueron replicadas por Zumárraga y Vasco de Quiroga. Don Silvio Zavala hablaba de esos "ejemplares de la utopía", anotados de la mano de estos jerarcas de la Iglesia. En el caso de fray Bartolomé fue, sobre todo, la influencia de Erasmo de Rotterdam la que se hizo presente.

Debemos afirmar, asimismo, que muchos son los rasgos en que puede encontrarse la influencia humanista en Las Casas, esa vertiente que se unió a su formación escolástica para desembocar, ambas, en la vigorosa y enérgica defensa que hizo de los indios. La experiencia humanista se puede encontrar en el aprecio que hace Lasa Casas por la retórica como instrumento pacifico de la evangelización que realizaba de manera razonable. En su libro *De unico vocationis modo*, todo un tratado de retórica, el dominico habla sobre el único modo en que se puede llamar a la gente a la fe, es decir, por medio de la convicción y no así por coacción. Ésta es, tal vez, la diferencia que se ha encontrado entre Las Casas y Motolinía, porque Bartolomé, como dominico, tenía como teólogo al escolarca Tomás de Aquino, quien no permitía la conversión forzada; en cambio, sí la permite Juan Duns Scoto, el teólogo escolarca de los franciscanos.

Aplicando esto es como los franciscanos hacían sus masivas conversiones. Las Casas siempre se opuso a este tipo de conversión. En *De unico vocationis modo* decía que la conversión tenía que hacerse con mucho espacio de tiempo, con mucho razonamiento, con argumentos y persuasión, no con violencia, y sólo si la otra persona aceptaba y deseaba dicha conversión.

Aspectos humanistas fueron, como hemos adelantado, esos experimentos sociales de Las Casas. Por ejemplo, cuando llevó familias de labradores españoles para ayudar y beneficiar a los indios. Sobre esto, Marcel Bataillon ha visto allí un claro utopismo inspirado en Tomás Moro. A esto debe añadirse la influencia de Erasmo de Rotterdam, que también ha sido señalada por Bataillon, quien nos habla de la corte de Carlos V, a la cual pertenecían algunas personas que venían de los Países Bajos y eran del círculo humanista de Rotterdam; casos concretos eran Pierre Barville, capellán del canciller; Jean le Sauvage, el mismo canciller; y Adolfo de Borgoña, señor de Veeren, quien fuera educado por Jacques Bath, uno de los amigos más íntimos de Erasmo. Otro rasgo a destacar es el interés antropológico por otras culturas. Las Casas se acerca, incluso, a lo que podríamos llamar un reconocimiento del humanismo indígena, por lo que se le ha considerado un digno antecesor de la antropología. Atendiendo a esto, además de la finalidad de la exaltación de la dignidad humana en sus obras, se propuso destacar la capacidad racional del indio, a través de los efectos y signos que la evidenciaban. Para este fin, Las Casas empleó, en su *Apologética historia sumaria*, la siguiente estrategia. Como un gran hermeneuta e intérprete de la otra cultura, aduce seis causas esenciales y cuatro accidentales que dan cuenta del goce de la plenitud en el entendimiento del hombre; al tiempo, argumentó a favor de que todas esas causas concurrían en los indios.

La primera causa esencial es la influencia de los cielos; en aquel entonces, el clima de un lugar era muy importante. En efecto, en esos tiempos se daba una extraña importancia al modo en que los astros afectaban al ser humano y al clima. Más real nos parece la segunda causa esencial, que viene a ser la disposición y cualidad de las regiones. Ciertamente, el medio ambiente natural influye sobre las mentalidades, pero aquí se le daba una atención extrema, pues de la pureza del aire y de la salubridad del agua dependía todo lo que hacía el hombre. La tercera causa esencial la constituye la compostura de los miembros y de los órganos de los sentidos exteriores e interiores. Todo esto lo va argumentando Bartolomé en *Apologética historia sumaria*, y se deduce que los indígenas son totalmente normales, como cualquier ser humano. Así, menciona que tanto los miembros exteriores, por los que se perciben los cinco sentidos, como los interiores, que son el sentido común, la imaginación, la memoria y la llamada *vis*

cogitativa, se hallan presentes en los indios. Los miembros y los sentidos son más decisivos para el pensamiento, pues de una manera más inmediata influyen en las facultades e inclinaciones del alma. La cuarta causa esencial son la clemencia, templanza y suavidad de los tiempos, es decir, la temperatura de los climas, pues ellos tenían influjo sobre los humores del individuo e intervenían en las facultades. La quinta causa esencial es la edad de los padres al engendrar.

La sexta causa es la sanidad de los alimentos, pues ellos afectan las complexiones de los hombres y después les repercuten, inmediatamente, sobre la inteligencia. Hay cuatro complexiones, como señalaban Hipócrates y Galeno, una era la melancólica, otra la flemática, le tercera era la sanguínea y la última, la colérica. Los más dispuestos para la ciencia del estudio, dicen, son los coléricos, después los sanguíneos; indispuestos son los melancólicos, pero más aún los flemáticos. En todo ello se encuentran las ideas de la medicina tradicional, tanto griega, porque cita mucho a Aristóteles, como medieval, porque recurre a Alberto Magno.

Las cuatro causas fundamentales de la bondad de la inteligencia son: la sobriedad en el comer y beber, la abstinencia de placeres sensuales, la moderación de los cuidados mundanos o temporales, y el rechazo a las pasiones que perturban el alma, como la ira, el gozo, el temor, la tristeza y la vergüenza. Todo esto se desarrolla ampliamente en la *Apologética historia sumaria.* Debo agregar que en todas esas cosas accidentales es la moderación la clave para promover la buena inteligencia. Por ello, Las Casas se ocupó en demostrar que todas esas buenas disposiciones o causas, tanto esenciales como accidentales, las reunieron los indios, por eso lograron tan grandes obras. Más que las grandes obras materiales, lo que abogó por ellos fueron las obras espirituales o de cultura y sabiduría. Por ello, la prueba de la racionalidad del indio resultaba del todo importante, pues con ello se logró la exaltación de su dignidad humana, explicada por las obras y logros culturales y sociales que habían tenido.

Las Casas examina esas obras de acuerdo con su correspondencia con el esquema aristotélico de las tres especies de prudencia, que son la prudencia monástica o individual, de *monas,* que significa uno o individuo; la prudencia económica, de *ecos*, que es la casa o doméstica; y la prudencia política o civil. De ellas, la más importante es la prudencia política, demostrando que los indios podían gobernarse bien a sí mismos y a sus familias. En este sentido, fray Bartolomé se ocupó en demostrar que tenían una sociedad conveniente. Para preparar su demostración, antepuso la premisa aristotélica y tomista de que los hombres se unen en sociedad para alcanzar el fin de la vida humana. Algunos ponen dicho fin en los placeres, las riquezas, el poder o los honores; pero otros, acertadamente, lo ponen en aquel bien que es premio de la virtud, por lo

que buscan en la sociedad las ayudas para alcanzar la vida virtuosa y, si son cristianos, para alcanzar además la salvación.

Los indios eran infieles pero, aun así, buscaban la virtud, nos dice Bartolomé, no ciertamente la especulativa, radicada en la contemplación de las sustancias separadas, pero sí la virtud práctica, de la que alcanzaron mucho, pues buscaron la paz al interior de sus pueblos y ciudades. En la búsqueda de esa paz que Las Casas define, siguiendo a San Agustín, como la tranquilidad del orden, lograron los indios tener una república perfecta, porque tenían lo más indispensable para ello: justicia y paz. Cito a Las Casas en su *Apologética historia sumaria:*

> … pues como estas gentes indianas tengan por fin la paz y en todas las partes lugares y pueblos y ciudades de todas estas Indias, viviesen comúnmente quietos y en paz entre sí, al menos todos los populares, que ninguno hacía daño ni agravio al otro, sino por maravilla, como abajo parecerá, donde se sigue haber entre ellos justicia legal y injusticia particular según también se verá por lo dicho y por esto vivan a toda su voluntad sígase de aquí que sus repúblicas y policías sean para ellos perfectas y suficientes por sí y aún más perfectas que de otras naciones, donde no hay tanta paz y por consiguiente ni justicia cuyo fruto y efecto es la paz.

En la forma y manera de exponer se ve en Las Casas una verdadera empatía con los vencidos, llena de humanismo; hace un continuo elogio de la bondad, de la inteligencia y de la voluntad de los indios; hace un extenso recorrido: menciona sus glorias, su cultura e instituciones, y aclara que, si ahora no se ve o no se manifiesta, es porque las condiciones infrahumanas, a las que han sido reducidos por sus opresores, les impide demostrar su valía. Las Casas pondera el lamentable estado en el que los indígenas se ven; nos dice:

> … aquestas naciones por las angustias y amarguras y vida más que dolorosa y amarga que pasan y el temor continuo y sobresalto de su noble y natural condición han degenerado, convirtiéndose tan pusilánimes y de tan serviles ánimos chicos y grandes, súbditos y señores, que no osan respirar, antes vienen a dudar si son hombres o animales, o a creer que están encantados, esto es cosa natural en los opresos y en dura servidumbre nacidos y criados.

Lo que debieron hacer los conquistadores, en lugar de oprimir a los indios, es amarlos, honrarlos y estimarlos, asegura el dominico; pero sabemos que no lo

hicieron. Bartolomé de las Casas no pudo haber asistido a las clases de gramática que se dice que Nebrija impartía en el templo de La Granada, en Sevilla, pues en 1498 se encontraba en Extremadura, en la casa de los Zúñiga, y fue el tiempo en que a Las Casas le correspondería haber hecho dichos estudios. Sin embargo, fray Bartolomé se impregnó del humanismo por otros canales; como hemos visto, ese humanismo, junto con su escolástica, en extraña mezcla y síntesis, produjeron un pensador altamente preocupado en la defensa de los indios: como reconocedor del humanismo indígena, diferente del europeo, pero no menos merecedor de ser tenido como civilización y cultura, al menos de una manera analógica, es decir, en parte, semejante; en parte, diferente, predominando la diferencia. Esto fue lo que hizo Las Casas con su hermenéutica de la otra cultura.

Bartolomé de las Casas y la hermenéutica

Las Casas se distinguió como defensor de los derechos humanos de los indios, cosa que le ha valido ser visto como uno de los adalides de los derechos humanos. Logró hacerlo gracias a la sutileza interpretativa que tuvo hacia la otra cultura, que se le mostraba tan diferente de la suya. A pesar de ello, en importante medida, logró comprenderla, pues de otra manera no habría sido nombrado "protector de los indios" por el mismo cardenal Cisneros en España, muy al comienzo de la colonización, esa que de manera tan injusta y desmedida se llevaba a cabo.

Fray Bartolomé no fue un teórico de la analogía como el célebre Tomás de Vio, cardenal Cayetano, contemporáneo suyo, pero usó doctrinas de éste para defender a los indígenas; por ejemplo, adoptó la clasificación de los infieles, que ese teórico, Cayetano, había hecho en su comentario a la *Summa theologica* de Santo Tomás, distinguiéndolos de los que atacan a los cristianos de los que no los atacan y, además, de los que ni siquiera los conocen, como era el caso de los indios. Pues bien, Las Casas aplicó la doctrina de la analogía para comprender, lo mejor que pudo, la cultura indígena en sus diferencias. Con ello, fue capaz de captar un humanismo indígena análogo al europeo, es decir, más diferente que parecido pero proporcional a él.

Fue la analogía lo que lo capacitó para la comprensión del otro, fue el implemento epistemológico de su acción concreta y sociopolítica; con ese aprovechamiento de la hermenéutica, Bartolomé de las Casas superó el humanismo eurocentrista y reconoció el humanismo indígena, abarcándolos a ambos en una especie de humanismo universal no restringido ni excluyente. Era un humanismo analógico, lo que significa

que podía tener diferentes concretizaciones. No endiosó su propio humanismo europeo-español, sino que supo aceptar que en los indígenas había un humanismo también, con filosofía y teología; aunque en el punto de religión lo juzgó con cierta dureza, como era de esperar.

Gran parte de su lucha quedó registrada en su *Apologética historia sumaria*, en la que comparó la cultura indígena con la gran cultura alcanzada por los griegos y romanos, tan admirados por los humanistas renacentistas, para incluso hacer ver que estos eran superados por los indígenas. En esa obra dice que los aztecas tenían una filosofía muy elevada y una teología más desarrollada. El único que defendió, tal vez con la misma vehemencia y con la misma abstracción, el pensamiento náhuatl fue Francisco Xavier Clavigero, ya bien entrado el siglo XVIII, en contra de los filósofos de la ilustración. De hecho, casi estaríamos tentados a decir que los humanistas de esa época (como Raynal, algunos seguidores de Buffon y el prusiano de Pauw) se mostraban inclinados a decir, de manera casi kantiana y hegeliana, que los indios no habían alcanzado suficiente nivel de abstracción; ya sabemos que Kant decía que vivían en una infancia cultural todavía, y Hegel, mucho más, los excluía de la historia, tanto a los indígenas como a los negros.

Las Casas fue capaz, por su fineza interpretativa, de reconocer a los indios como seres humanos, con todos los derechos de los españoles. Supo apreciar el humanismo indígena que tenían, uno diferente del europeo, en aras del cual los condenaba Sepúlveda, como hacedores de crímenes de lesa humanidad, de leso humanismo. Las Casas pudo defenderlos en la teoría y en la práctica, fue un buen resultado de su empleo de la hermenéutica, lo cual nos hace ver la pertinencia de esta rama de la filosofía para lograr la comprensión en ámbitos multiculturales.

Además, alcanzó sus propósitos por su atinado manejo de la doctrina de la analogía y por su aplicación a la proporción habida entre humanismo indígena y humanismo europeo. Recordemos aquí que *analogía* es la palabra griega que los latinos tradujeron como *proportio*, el sentido de la proporción. Supo asimismo encontrar en los indios rasgos semejantes a los europeos y, a veces, mejores, siempre aplicando la proporción, exceptuando, por supuesto, el ámbito religioso, sobre el cual decía Las Casas que los indígenas aceptaban con gusto; aun así, encontramos que supo reconocer la analogía en ellos, en su cultura, a la cual dio mucho valor. Fue pues, Las Casas, un auténtico hermeneuta analógico que se valió de ese instrumento conceptual, que es el concepto de analogía, para interpretar y comprender a la otra cultura, una diferente, una desconocida. Supo captar el predominio de la diferencia, pues la diferencia, como tal, es lo que predomina en la analogía.

A nosotros mismos, por más que tratemos de aceptar la diferencia, nos falta mucho, un trecho enorme para comprenderla. Asimismo, la hermenéutica ha sido, en la historia, aparejada a la retórica. En la antigüedad, la retórica hacía las veces de la hermenéutica, sobre todo por enseñar los *tropos* literarios o de lenguaje, como la metáfora, la metonimia, la ironía, etcétera. Las Casas no pudo descuidar ese mensaje; de hecho, su libro *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* es un tratado de retórica; ahí enseña la manera de dialogar con los indígenas para trasmitirles la religión cristiana. Las Casas prohibió absolutamente los métodos violentos, con lo cual demostró respeto por las creencias del indio, por su libertad de conciencia, que es un derecho humano. Se debe evangelizar de manera pacífica y con persuasión, por eso, dice, se requiere la retórica.

La misma retórica se basa en una interpretación previa del ser humano; así, tenemos una idea del hombre como razonable y libre, de otra manera no tendría sentido molestarse en argumentar, en dialogar. Notamos que antes el concepto de *retórica* no es como el de hoy, *retórica* era una rama de la lógica, la lógica entimemática y la tópica retórica. Hoy, por desgracia, *retórica* equivale a *rollo*. Las Casas, cuando habla de retórica, está hablando de Aristóteles y Cicerón, nada menos. La hermenéutica y la retórica son hermanas, las dos, de la comunicación. Si la retórica enseña a emitir, como se dice en semiótica, la hermenéutica enseña a recibir: emisión y recepción, que son indisociables; es decir, en codificación y decodificación, para pretender llegar a la comprensión, que se da después de la interpretación, especialmente cuando el discurso es polisémico y cuando hay ambigüedades como en el diálogo intercultural. Todo esto ayudó a fray Bartolomé a comunicarse con el indígena, aplicando la hermenéutica por la retórica y la analogía en su práctica de la misma retórica o del diálogo.

La retórica fue una disciplina muy cultivada en la Nueva España, lo mismo puede decirse de la hermenéutica, que no se hacía de modo explícito pero se trabajaba junto con la retórica, porque en ellas se estudiaban los *propos*, así como las figuras literarias y del lenguaje: metáfora, metonimia, lítote, etcétera. Hermenéutica y retórica lo mismo sirven para codificar que para decodificar, por eso estaban tan unidas, de modo que estudiar una redundaba en estudiar la otra.

Ahora veamos un poco más de cerca la utilización que hace Las Casas del concepto de *analogía* como instrumento conceptual para su postura multicultural y, sobre todo, intercultural. Esto le permitió acceder a un pluralismo cultural analógico, el cual tendría mucho que enseñar a los estudios sobre multiculturalismo que hacemos hoy en día, donde, a veces, predomina la imposición, la univocidad o, el otro extremo, donde predomina la equivocidad de que todo vale, todo sirve y cualquier cultura tiene la razón.

Algo muy importante que hemos estado comprobando a cada paso es el uso tan connotado que hizo Las Casas de la analogía como recurso para el conocimiento. Lo empleó, sobre todo, para comprender al diferente, al desconocido, porque, además, no tenemos otra forma, es lo que hace el antropólogo cuando se enfrenta a una cultura nueva: a partir de lo que él conoce puede acceder a lo que le es remoto y desconocido. Lo sabido se aplica al conocimiento de las otras culturas, al diálogo intercultural; lo sabido es la base de su antropología.

El concepto de *analogía*, mediador entre los conceptos de *univocidad* y *equivocidad*, es el único recurso que tenemos para conocer lo que nos es diferente; no podemos sino partir de nosotros mismos –esto ya lo decía el gran Kant y lo retoman sus seguidores actuales, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas– y de lo que conocemos, no tenemos otro punto de partida. Pero será por analogía, o semejanza con lo que conocemos, que podemos llegar a comprender a la otra cultura, al ser humano diferente. No se trata, por supuesto, de un conocimiento exhaustivo, que sería conocer al otro y a la otra cultura unívocamente, cosa que no es alcanzable colocados, como estamos cada uno, en ciertos parámetros cognoscitivos. Pero tampoco se trata de un conocimiento equívoco, totalmente relativista, porque eso, en el fondo, es un escepticismo cultural que nos deja en el desconocimiento del otro.

El conocimiento analógico es, ciertamente, pobre y frágil, pero es lo humanamente alcanzable y, además, es suficiente. Es lo que nos basta para conocer al otro y a su cultura, es lo que necesitamos para respetarlo y reconocerlo, e incluso para disentir de él y para rechazar algunas de sus costumbres, por ejemplo, las que sean contrarias a los derechos humanos. Esto, porque en el diálogo intercultural no se trata sólo de comprender, sino también de enjuiciar después de comprender, claro está. El juicio es inevitable después de la comprensión, hay que afirmar una edad, aceptar o rechazar lo que hemos comprendido. Comprender aquí no significa aceptar lo que el otro haga, a menudo se tendrá también que criticar. Fue lo que hizo fray Bartolomé, pues en muchos casos llegó a comprender y aceptar cosas de la cultura indígena que otros nunca entendieron y sólo condenaron, pero también criticó y rechazó aquellas cosas que le parecieron contrarias al derecho natural, que es lo que ahora llamamos derechos humanos.

El procedimiento por analogía, la utilización de una hermenéutica analógica, fue lo que le permitió a Las Casas ser uno de los que más y mejor comprendieron la cultura indígena, al grado de reconocer en ella un humanismo indígena, análogo al europeo, en unas cosas igual y en otras tantas hasta mejor, a pesar de que también tenía cosas que no podía dejar de criticarle. Mientras que Ginés de Sepúlveda sólo pudo

reconocer el humanismo europeo como válido y, a partir de él, condenó varias prácticas de los indígenas y los acusó de *lesa humanitate*, de leso humanismo, porque iban en contra del humanismo europeo, pensando así de una manera eurocéntrica; Las Casas, en cambio, supo reconocer en los indígenas otro humanismo, un humanismo análogo, el humanismo indio, sobre todo en su *Apologética historia sumaria*, que tiene poco de sumaria y mucho de apologética, lo cual aquí la hace muy apreciable para lo que nos interesa.

Fray Bartolomé demostró una gran captación de las ideas y valores de los naturales. No es una historia sumaria, antes bien, es muy dilatada y extensa, pues se detiene amorosamente a describir las costumbres de los indios, para hacernos ver que tenían una cultura comparable con la de los griegos y romanos antiguos, si es que no a la de los españoles y demás europeos de esa época. A partir de sus descripciones, Las Casas mostró que los indios, de manera análoga a los europeos, tenían capacidad para gobernarse, cifrada en la triple prudencia que hemos mencionado, establecida por Aristóteles: la individual, la familiar y la política. De modo que no se les podía aplicar la idea, del mismo Aristóteles, de que los pueblos superiores tienen que gobernar a los inferiores por ser, estos últimos, incapaces de gobernarse o de regirse.

Para comprender la religión de los indios, sus dioses, mitos y ritos, toda su teología, que era tan distinta de la cristiana, Bartolomé de las Casas usó la analogía y comparó muchos de sus elementos con otros de la religión griega, de la romana y aun del cristianismo; de esta manera, fue capaz de comprender y valorar actitudes religiosas que a muchos otros de los misioneros les parecieron abominables e inspiradas por el diablo. Si los indios eran idolatras, decía Las Casas, también lo fueron otros pueblos, singularmente los griegos y los romanos, tan endiosados por los humanistas del Renacimiento; si los indios hacían sacrificios humanos, también los hicieron otros pueblos, incluidos, dice él, los antiguos pobladores de España; y si practicaban la antropofagia, en muchos casos era ritual, litúrgica, teniendo parecido con la eucaristía cristiana. Allí también funcionó la analogía para fray Bartolomé, y por eso no la condenó sin más, sino que supo ponerla en su contexto.

En la *Apologética historia sumaria*, Las Casas sostiene que los indios tenían leyes, ritos y teología muy bien elaborados, aunque incluían cosas erradas, como los sacrificios humanos. Dijo que su pensamiento había alcanzado –e incluso superado– la altura de los griegos y romanos; escribe que "estas indianas gentes mostraron ser y de haber sido de más buen juicio de razón y más honestos y prudentes que las naciones griega y romana". Una de las cosas que más se esforzó en asentar es que tenían una buena filosofía política, es decir, prudencia política, como él la llamó, siguiendo

al estagirita en el sentido del saber, con una parte teórica y una práctica; esto es, una teoría y una correspondiente *praxis* que iban más allá de la prudencia individual y de la doméstica para llegar a sus relaciones entre ellos mismos y con los reinos vecinos.

Tenían prudencia política, sabiduría concreta, una filosofía social, ciertamente con prácticas no muy comprensibles para los europeos, pero Las Casas insistía en que llegaban a un nivel altamente aceptable. Reconoció, pues, a cada paso, el humanismo indígena y no nada más el humanismo europeo, comparando las deidades indígenas con las romanas y las griegas, e incluso con algunos santos cristianos. Las Casas alcanzó una comprensión no despreciable de su religión, y todo por analogía; un ejemplo muy curioso es que al dios de la guerra, Huitzilopochtli, lo comparaba con san Cristóbal, porque era grande, fuerte y pegaba duro. Así lo escribe en su *Apologética*:

> … aquestas gentes o la mayor parte dellas tuvieron muchas menos fealdades que otras afamadas y políticas naciones de las antiguas y con menos eses de errores en su idolatría, en la elección de los dioses tuvieron más razón y discreción y honestidad que las más de todas cuantas naciones antiguamente hubo, bárbaros griegos y romanos.

Con ello, aplicó el razonamiento analógico a los indígenas, con respecto a otras culturas que se habían conocido, principalmente las antiguas griega y romana, que tanto admiraban los de ese tiempo, muchos de los cuales, como Sepúlveda, condenaban a los indígenas. Además, aplicando también la analogía, ponderó su cercanía con la religión cristina, explicando:

> … infinitos pueblos de estas grandes regiones, de este orbe tuvieron y tienen hoy los que duran muncha menor dificultad para ser traídos y convertidos a nuestra santa fe, que munchos de los idólatras gentiles pasados y ninguno destos la tenían mayor probablemente hablando cuando se puede por vía humana y de parte de los hombres juzgar o conjecturar que la tuvieron algunos de aquellos.

Esto es un reconocimiento del carácter múltiple de la razón, de la apertura del conocimiento, un cierto perspectivismo, que no relativismo excesivo, que Bartolomé tenía aprendido de Cayetano y de su teoría de la analogía. Una analogía de las culturas que lo ayudó a comprender, bastante, de lo que la mayoría no pudo comprender en nada y sólo destruyó, descalfó, reprobó, condenó.

Los indios eran, pues, capaces de raciocinio, dentro de una racionalidad analógica que no se reducía unívocamente a la razón europea, a veces escolástica, a veces

humanista-renacentista, siendo esta última la que los condenaba mucho más que la escolástica, por ejemplo, en la argumentación de Sepúlveda. Las Casas, desde su racionalidad escolástica, con algunos elementos importantes de la humanística, argumentaba a favor del indígena, defendiéndolo contra aquel, el europeo, en sus derechos y su libertad, brotadas de su dignidad, igual que la de los españoles.

Fue la analogía lo que Las Casas usó al darse cuenta de que a los indios tenía que predicárseles de modo acomodado a su manera de entender y tomando en cuenta sus cosmovisiones; de otra manera, le parecía que el paso a la conversión no era real, no tenía consistencia suficiente, por eso se oponía a las conversiones forzadas, desde luego, pero tampoco era partidario de las improvisadas y rápidas, sino que las prefería como producto de una reflexión y una discusión teológica. Es el diálogo respetuoso el que debe emplearse, y como fruto suyo puede darse una conversión sincera y auténtica, bien pensada y estudiada. Fue por eso que, por ejemplo, Motolinía y muchos de los franciscanos no querían a Bartolomé de las Casas, porque él pedía que hubiera una instrucción auténtica de la catequesis y no esas conversiones, a veces, forzadas y, otras veces, demasiado rápidas o simuladas que se hacían.

También, el concepto de *analogía* en las culturas lo llevó a ver que todos los seres humanos son igualmente personas, a pesar de sus diferencias; aquí sí, de una manera idéntica, con la misma dignidad que hacía de todos una misma raza humana. Uno sólo era el género humano, por eso proclamaba, en su *Historia de las Indias*, que "todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno de ellos es una, no más la definición". El género humano es uno sólo, una es la especie humana, y la razón y sus manifestaciones son diferentes; las culturas despliegan diversamente ese núcleo esencial propio del ser humano, que es la razón. Bartolomé usó una hermenéutica analógica, verdaderamente tal, para comprender la cultura indígena, tan diferente y desconocida, con tantos elementos e ingredientes que resultaban difíciles de conocer; a tal punto que muchos no solamente no los entendieron, sino que los condenaron completamente. En cambio –y por eso lo reconocemos–, él supo, analógicamente, comprender muchas cosas de esa cultura tan distinta, pudo aceptar varias de ellas y, también, como fruto de esa comprensión proporcional, pudo criticar otras que le parecieron que iban en contra del derecho natural y de gentes.

Es lo que hacemos ahora, tratar de comprender a la otra cultura, pero no podemos dejar de enjuiciar, sobre todo de juzgar, lo que va en contra de los derechos humanos; por eso, decía, deben tener igual reconocimiento ante la ley. En cuanto a las culturas, fue analógico reconociendo que la cultura o la *humanitas*, como se le decía en el Renacimiento, es decir, el humanismo, puede adquirir diferentes formas y tener

cosas válidas al igual que otras discutibles y hasta rechazables, como reconocía en los propios europeos, a los que pertenecía. Pero dada esa comprensión que logró, puede decirse que se amestizó, llegó a ser un mestizo cultural, y en eso lo ayudó su hermenéutica analógica, por la cual fue capaz de reconocer que ninguna cultura es condenable por sí, y lo señaló a sus propios coterráneos al denunciar la violencia en todos sus elementos.

La experiencia y la actitud de Las Casas nos dan una lección para nuestros tiempos, ahora que tanto se exige el diálogo intercultural; nos enseñan que solamente podremos lograrlo con una actitud analogista, con una hermenéutica intermedia y mediadora, con una interpretación basada en la proporción; una hermenéutica equívoca será sólo una pretensión inalcanzable y, por lo tanto, vacía y falsa. Es mentira que lleguemos a comprender totalmente al otro, al diferente, con tanta exhaustividad y profundidad. Asimismo, una hermenéutica unívoca que sólo comprende su propia cultura, de manera etnocentrista, nos lleva a condenar todo lo del prójimo, lo del semejante; sin embargo, no por ello hemos de caer en una hermenéutica equívoca, la del relativismo, que nos dejará sin comprender al otro, a la cultura distinta, sin ninguna crítica posible. A diferencia de ellas, una hermenéutica analógica nos hace comprender con pérdida, porque siempre la hay, pero de manera suficiente al otro, y nos permite, además, poder criticarlo en las cosas en las que no estamos de acuerdo con él, sea que se las vea desde la propia cultura, sea que se las vea desde principios universales. Debe haber, pues, posibilidad de disentir y de pedir razones que expliquen las diferencias que propicien el acercamiento. Tal es el diálogo intercultural.

Pues bien, Bartolomé de las Casas usó esa hermenéutica basada en la analogía y nos enseñó cómo usarla en la actualidad, para evitar el absolutismo que ciega y rechaza, así como el relativismo extremo que acepta todo indistintamente. Porque se necesita la distinción para que haya identidad. No en vano nos enseña que el núcleo, el centro de toda epistemología y, por lo tanto, de toda educación, es el juicio, la formación del juicio.

Pecadores y delincuentes en la obra de fray Bartolomé de las Casas

Andrés Lira González[1]

Introducción

La conmemoración del CDL aniversario de la muerte de fray Bartolomé de las Casas (Sevilla, 1484-Madrid, 18 de julio de 1566) nos lleva a considerar diversos aspectos de su personalidad y de su obra. Me ocuparé ahora de su labor como teólogo-jurista y abogado, destacando los medios de los que se valió al procurar la conversión de los naturales del Nuevo Mundo a la fe católica y un orden justo de convivencia con los españoles. Se inspiró en los principios del derecho natural y divino, y acudió al derecho humano positivo, donde hallamos el *derecho real*, dispuesto por los monarcas y sus consejos, y el *derecho común*, es decir, el civil y el canónico.

Con esa inspiración y con esos instrumentos, Las Casas señaló y enfrentó a conquistadores, encomenderos, comerciantes, pobladores españoles y autoridades civiles y eclesiásticas, sin dejar fuera su propia persona, acusada del crimen de lesa majestad en diversas ocasiones, cuando cuestionó y enfrentó disposiciones del monarca y sus consejeros, y las de otras autoridades en sus respectivas jurisdicciones. Para Las Casas, todo acto contrario al orden justo del derecho natural y divino era cuestionable, y el dominio que de esos actos se desprendiera y perjudicara a los naturales resultaba ilegítimo. Los causantes del daño debían repararlo, y quienes fueran conscientes de ello debían denunciar y combatir la injusticia.

[1] Reelaboración del autor sobre la base del guión y bibliografía que entregó al público cuando impartió la conferencia, el 14 de septiembre de 2016.

La obra escrita de Bartolomé de las Casas es abundante y compleja, responde a las circunstancias de su larga y combativa vida.[2] Para ilustrar momentos o impulsos a los que obedece, tomaré las fuentes que creo más representativas de cada uno de ellos, comenzando las referentes a su "conversión" y a la definición del orden justo, inspirado en el orden ideal del derecho divino y natural.

El orden justo (momento teológico)

Fue Las Casas más hombre de su historia que de su tiempo, más medieval que moderno. Cuando viajes y descubrimientos geográficos hacían ver la diversidad en el orden natural y moral, y las rivalidades políticas nacionales llevaron a la ruptura a buena parte de la cristiandad con la Iglesia romana, fray Bartolomé sostuvo la autoridad universal del sumo pontífice, como sucesor de San Pedro y vicario de Cristo, para determinar a quién correspondía el dominio de las tierras nuevamente halladas, y para disponer las medidas convenientes para la conversión de sus habitantes a la fe y su incorporación en la Iglesia católica, apostólica y romana. La titularidad y las prerrogativas de tan alta misión fueron atribuidas por el papa Alejandro VI a los monarcas castellanos, como consta en la bula *Inter Caetera*, del 3 de mayo de 1593, y en otras dispuestas por el mismo pontífice y por sus sucesores.

Tal supuesto fue evidente e incuestionable para Las Casas. El problema estaba en la práctica para llevarlo a cabo. ¿De quiénes y de qué medios se valdría el soberano para atraer a los pueblos de las tierras nuevamente descubiertas a la verdadera religión y lograr así la salvación de las almas, evitando, hasta donde fuera posible, la condenación de quienes no habían alcanzado la luz del Evangelio y la redención por el santo bautismo, como ocurría con los naturales de las Indias Occidentales y también con aquellos que, habiendo recibido el sacramento, se oponían a tan alta misión o la obstaculizaban deliberada o inconscientemente? Tal fue el problema y tales los señalamientos que planteó Las Casas al cabo de una larga y penosa experiencia.

Sabemos ya de sus primeros viajes y de su vida en la isla Española, donde, siendo presbítero y encomendero, tuvo noticia del sermón de fray Antonio de Montesinos, en 1511, que condenó la encomienda; de nuevos repartimientos que recibió en la

[2] Una idea clara nos la proporciona Edmundo O'Gorman en los apéndices I, II y III del estudio preliminar que precede a la edición de la *Apologética historia sumaria* de fray Bartolomé de las Casas, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1967, tomo I, pp. LXXXI-CXXI.

Isla de Cuba, a la que había pasado con su conquistador y primer gobernador, Diego Velázquez; y de la renuncia que hizo después a lo que le correspondía en un repartimiento de indios –es decir, a una encomienda– que compartió con Pedro de Rentería, otro arrepentido, ante la crueldad destructora del repartimiento. Experiencias que narró en su *Historia de las Indias* y que lo llevaron a lo que se considera su "primera conversión", en 1514, cuando, habiendo renunciado a la encomienda, se dedicó en cuerpo y alma a la protección de los naturales, alegando y actuando en diversos foros; y de la "segunda conversión", en 1523, cuando tomó el hábito de la orden de Santo Domingo en la isla Española, y se dedicó a estudiar, preparándose para argumentar en favor de la causa que había abrazado y que no dejó sino con su vida, legando ejemplo y obra inagotables.

De 1523 a 1527, Las Casas estudió y se preparó; en este último año inició la composición de su *Historia de las Indias*, que retoma y deja inconclusa en los últimos años de su vida, pues tubo de interrumpirla para enfrentar situaciones y discusiones que requería su alta misión. Fruto de esos años de preparación es lo que se considera su primer libro, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*,[3] terminado hacia 1531, y del que sólo tenemos una parte (capítulos 5, 6 y 7 del libro primero); suficiente, nos parece, para hacernos cargo de lo que el autor consideró orden justo y manera de conseguirlo. De lo cual damos una idea.

El mundo, totalidad de lo existente, era obra de Dios. Él creó al hombre, criatura distinta, hecha a su imagen y semejanza, con alma racional y volitiva, para que rigiese en su provecho sobre las otras criaturas, animadas e inanimadas, pues, conociendo la obra del creador, por la palabra de éste, estaba llamado a la vida eterna. Para ello, era necesario que el hombre viviera el tránsito de la vida terrenal dentro del orden dispuesto por el creador. Nada más contradictorio y aberrante a tal propósito que las condiciones de vida terrenal impuestas por quienes, actuando en provecho material propio, sujetaron injustamente a los naturales de las islas y de Tierra Firme, despojándoles de sus bienes y de la posibilidad de pensar y disponer voluntariamente, y haciéndoles perecer sin que hubieran recibido la palabra de Dios ni los medios de salvación –los sacramentos– prometidos y dispuestos por Dios mismo hecho hombre, para redimir al género humano. Tras los avatares conocidos en la Historia Sagrada, de cuyo curso se habían apartado los hombres por obra del pecado original, dispersándose por la faz de la tierra, Dios encarnó en Jesucristo, quien dispuso que sus discípulos predicaran

[3] El texto, en edición bilingüe latín-español, fue publicado por primera vez en México por el Fondo de Cultura Económica en 1942.

el llamado a la redención y a la gracia a los seres dotados de razón. La razón llamaba a la voluntad, pues todo ser aspira, por principio esencial, al bien. Entendimiento y voluntad eran las cualidades propias del hombre, y por ellas debían actuar quienes creían en la palabra de Dios, informando a quienes carecían de ella. Valerse de otro medio era desconocer la obra de Dios y atentar contra lo dispuesto por él. Así ocurría en las tierras nuevamente halladas, cuyo dominio había otorgado el vicario de Cristo a los monarcas de Castilla, confiando en que llevarían a cabo los designios divinos con pleno respeto a la integridad humana –el entendimiento y la voluntad– de los naturales de las Indias Occidentales, reconocida en la famosa bula *Sublimis Deus*, del papa Pablo III, en 1537, que respondió a reiterados argumentos, entre los que destaca el de Las Casas, expuesto en la primera conclusión del capítulo v del libro primero de *Del único modo*:

> La providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones e invitación suave y moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres.[4]

Hay en esta declaración claridad expositiva y voluntad afirmativa fincadas en la filosofía medieval, hecha teología cristiana –no había otra– y doctrina jurídica de derecho natural y divino, como principio, cuya exigencia práctica tendría que procurarse por el derecho real –el dispuesto por el monarca en sus dominios– y por los mecanismos del derecho común –civil y canónico–, discurridos y puestos en práctica por juristas, jueces y abogados.

De la teología tomista, inspirada en Aristóteles y cultivada con nuevo aliento a la luz de los hechos que alumbraron los descubrimientos de finales del siglo xv y principios del xvi, y estimulada por las disputas político religiosas, sacó el fraile dominico la esencia racional y volitiva del hombre en la que sustentó su empeño evangelizador antibélico. Idea clara y suficiente para trascender épocas y distancias geográficas; idea tan racional y lógica, que puede parecernos "científica" a lo cartesiano, como apuntó Edmundo O'Gorman en un pequeño libro titulado *Los fundamentos de la historia de América* (1942), cuyo tema central es la problemática concepción del mundo y de

[4] *Del único modo*, p. 7.

la humanidad de Las Casas.[5] Esta concepción tan racional y atemporal le permitió subordinar el *derecho de gentes* (estrictamente el derecho internacional) al orden universal del *derecho natural*.[6]

Por derecho natural, advierte Las Casas, los señores, los reyes, príncipes magistrados, dignidades y oficiales de sus jurisdicciones se resistieron a entregar lo que les pertenecía a quienes llegaron tratando de someterlos so pretexto de organizarlos y ponerlos en condiciones de de recibir la palabra de Dios. La evidencia aterradora de "15 cuentos" (15 millones) llevados a la muerte y, consecuentemente, a la condenación de sus almas era la demostración de la gran contradicción –falta irreparable– de la misión encargada por el papa a los monarcas castellanos.[7] Eso, por lo que hace al derecho natural, palpable en toda organización de convivencia humana.

Por lo que hace al derecho divino, palpable en el Nuevo Testamento, la violación y contradicción al orden justo era evidente, pues, como afirma Las Casas, trayendo a cuento una versión de *Hechos*, parágrafo 15, capítulo 5:

> … se ve que [Jesucristo] estatuyó, o más bien, renovó la forma antigua y natural de atraer a los hombres a la verdadera religión, mandándoles a sus apóstoles y a los sucesores de éstos, que al predicar el evangelio ofrecieran permanentemente la paz a los infieles; que fueran no furiosos combatientes, sino mansos, delicados y humildes de corazón, de obra y de palabras, como ovejas o corderos entre lobos. *Prohibiéndoles, en consecuencia, que llevaran bastón; que persiguieran oro, plata y todo aquello por donde los infieles pudieran sospechar la exigencia de ambición o deseo de allegar riquezas.*[8]

Así debía llevarse a los infieles la palabra de Dios, forma contradicha o, por lo menos, desvirtuada, por conquistadores, encomenderos, autoridades seculares y eclesiásticas y por cuantos, de una u otra forma, ayudaran o autorizaran su proceder. Todos ellos eran merecedores de castigo y, consecuentemente, estaban obligados a la restitución y remedio de los males causados. Especial cuidado puso el fraile al referirse a los religiosos, que, en afán de cumplir con tal alto cometido, ejercían violencia sobre los indios:

---

[5] O'Gorman, *Los fundamentos*, p. 55. En este libro avizora O'Gorman el gran tema de su libro *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

[6] Véase: García Pelayo, "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América".

[7] *Cfr. Del único modo*, p. 403.

[8] *Del único modo*, pp. 505-507. Énfasis añadido.

> Yerran haciéndose grandemente culpables, aunque tengan el poder y autoridad, los religiosos que, dedicados a la predicación e instrucción de los indios de nuestro mundo occidental, se empeñan en corregir, y más todavía en castigar a los indios por cualquier pecado que hayan cometido antes o después de su conversión, con terribles aflicciones corporales, como son azotes, cárceles y otras penas aplicadas por su propia mano o por mano de otros a quienes mandan las apliquen.[9]

Teniendo clara idea del orden justo y de los medios para conseguirlo, no había pretexto para dejar de actuar en consecuencia. "A Dios rogando, y con el mazo dando", dice el refrán. Fue Las Casas más hombre de mazo que de oraciones; sus ruegos, los que conocemos, son alegatos y amenaza de sanción conforme a lo dispuesto en diversos órdenes del derecho.

A grandes males, reales remedios (momento político)

De los males causados por los españoles a los naturales se ocupó fray Bartolomé de las Casas en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, compuesta en 1542 para informar al emperador Carlos V del exterminio de la población de las islas, de Tierra Firme y del Perú, haciendo notar la crueldad de los conquistadores, sin dejar fuera lo ocurrido en Nueva España, donde, si bien la crueldad había sido menor, no dejó de darse y, lo que era alarmante, crecía en los lugares por donde avanzaban los españoles: Nueva Galicia, Pánuco y la Florida. Millones de almas perdidas, pueblos y familias, material y espiritualmente —ayunos de la palabra de Dios—, destruidos por guerra injusta. Para Las Casas, toda guerra contra los naturales era injusta, pese a los medios ensayados para persuadirles antes de entrar en batalla, como era el "requerimiento", dispuesto en 1512, y contra el cual no dejaría de argumentar en toda su vida. El resultado de esa guerra, el repartimiento de indios en encomienda, era un hecho criminal; la sujeción de los naturales a las autoridades reales y aun a las religiosas era a todas luces ilegítima cuando conseguía obrando con violencia, anulando la voluntad, componente esencial del cometido de la evangelización.

Frente a males consumados y para evitar los que se estaban dando, Las Casas propuso *dieciséis remedios*, de los cuales sólo ha llegado hasta nosotros el *Octavo remedio*, pues, al igual que la *Brevísima relación*, el autor lo dio a la imprenta en 1552. El objeto

[9] *Del único modo*, p. 567.

de esos y otros textos, que Las Casas había escrito antes y que sin licencia publicó ese año en Sevilla, era práctico.[10] Sobre el *Octavo remedio* nos dice que lo "refirió por mandado del Emperador rey, nuestro señor, en los ayuntamientos que mandó hacer Su Majestad de prelados y letrados y personas grandes en Valladolid el año de mil y quinientos y cuarenta y dos, para la reformación de las Indias". Este remedio, sin duda el más importante, se dedica a mostrar veinte razones "por las cuales prueba no deberse dar indios a los españoles en encomienda, ni feudo, ni vasallaje ni de otra manera alguna, si Su Majestad, como desea, quiere librarlos de la tiranía y perdición que padecen …".[11]

La *Brevísima relación* es una elocuente exposición de hechos; el *Octavo remedio*, un interesante alegato jurídico-político sobre el alcance y límite de la autoridad del monarca y las disposiciones que debía dictar y hacer que se cumplieran para realizar la misión evangelizadora. En reunión de solemnes cortes, el rey debía ordenar que todos los indios que hubiese en las Indias, así los ya sujetos como los que en adelante se sujetaran, se incorporaran a la Corona de Castilla y León como vasallos libres, pues lo eran; que ninguno quedase en encomienda ni fuese dado en feudo y vasallaje bajo cualquier título, debiendo jurar el rey que ni él ni sus sucesores lo harían en adelante. Dicha disposición debía constar en el testamento del monarca y en el de sus sucesores, para confirmarla y perpetuarla.[12]

Las razones de tan enérgica exigencia eran contundentes. Aquellos pueblos y sus gentes eran infieles y debían convertirse a la fe, para lo cual el papa había otorgado el dominio y autoridad a los reyes de Castilla y León, considerando su persona y méritos. Había, pues, un pacto entre el Sumo Pontífice y los reyes de Castilla y León, cuyo cometido y cumplimiento no podían estos delegar, confiando el deber objeto del compromiso a otras personas, y menos aún ponerlos al servicio de éstas. Para que un pueblo tuviera religión, debía ser libre. Dios no había dado la religión a los israelitas mientras estuvieron cautivos en Egipto, formando, como esclavos, parte de otra casa. Una vez fuera de Egipto, como pueblo libre, los hijos de Israel pudieron enfrentar y combatir a sus enemigos, adoradores de falsos dioses. La libertad fue refrendada y extendida a todos los pueblos de la Tierra por Jesucristo cuando dio su palabra para que la siguieran. Desde entonces, quedó al alcance de la humanidad, había que procu-

[10] Utilizamos la edición del Fondo de Cultura Económica, publicada en 1965, bajo el título *Tratados de fray Bartolomé de las Casas*, de la que damos razón en la bibliografía.

[11] Las Casas, *Tratados*, II, p. 643.

[12] *Cfr*. Las Casas, *Tratados*, II, p. 645.

rarla. "La religión de Jesucristo –advierte Las Casas–, es Ley de Suma Libertad". Descubierto el mal y hecho evidente el remedio –es decir, la encomienda y la necesidad de abolirla–, la conciencia del rey se hallaba en peligro; debía proceder consecuentemente, a ello estaba obligado por precepto divino. Quienes argumentaban en contra tratando de evitar o, al menos, retrasar la medida cometían crimen de lesa majestad, pues obraban contra la jurisdicción universal que debía regir en pueblos y gentes de las tierras nuevamente descubiertas, para cumplir plenamente con lo dispuesto en el testamento de Isabel la Católica.

Dicha jurisdicción universal sólo admitía como intermediarios a los señores naturales de los pueblos; a ellos debían darse los tributos y, por su medio, al rey, bajo cuyo inmediato favor y amparo quedaban los pueblos voluntariamente dispuestos a la obediencia. Así estaba ordenado en las leyes de los reinos de Castilla y León, donde se establecía que el monarca no podía "hacer donación ni enajenar ciudades, villas, ni lugares, ni fortalezas, ni aldeas, términos ni jurisdicciones de la Corona real".[13]

Las Casas argumentaba invocando leyes del derecho real (derecho humano positivo) conformes a las del derecho natural y divino que inspiraban los pactos –recogidos e idealizados en crónicas y en cuerpos legales– que con plena libertad habían hecho en su momento los habitantes de los reinos de Castilla y León, y que, en acato a la tradición refrendada –idealizada– en la monarquía española, debían hacerse en las tierras nuevamente descubiertas y por descubrir, puestas a cuidado de los monarcas de Castilla y León para realizar el alto fin de la evangelización. Se trata, pues, de argumentos de derecho humano positivo, puestos de relieve en la novena razón del *Octavo remedio*.[14]

El incumplimiento de tan altos preceptos implicaba el castigo divino, que estaba a la vista. Se trata de los graves males que en almas racionales y volitivas había causado el repartimiento, la entrega de aquellos seres humanos a la voracidad de los encomenderos.[15] Hasta la décima razón se ocupa Las Casas de esos males y del justo castigo que de ello se deriva, necesariamente, dejando al monarca como responsable de evitar causa y castigo mediante la abolición de la encomienda. Las cuatro últimas razones de este *Octavo remedio* están dedicadas a los efectos positivos de la medida propuesta: la alegría que recibirán los indios al ser incorporados a la corona, pues así quedarían en sus casas para poder asistir a aprender la religión y al cumplimiento de los deberes del culto divino. De esa forma se daría satisfacción entonces los reclamos que desde 1523

[13] Razón novena, *Tratados*, II, p. 751.

[14] *Cfr. Octavo remedio*, *Tratados*, II, pp. 749-759.

[15] Cfr. *Octavo remedio*, *Tratados*, II, p. 813.

venía haciendo el fraile en favor de los indios, y finalmente se lograría otro objeto tan importante como ese: librar a los españoles del pecado de lesa humanidad y a España de la mala fama y mala conciencia que pesaba sobre el reino.

El trabajo de esos años culminó en las llamadas Leyes Nuevas, sancionadas en Barcelona el 20 de noviembre de 1542, donde se ordenó la extinción de la encomienda y la incorporación de los indios a la Corona, en los siguientes términos:

> Otrosí: Ordenamos y mandamos que de aquí en adelante ningún visorrey, gobernador, abdiencia, descubridor ni otra persona alguna no pueda encomendar indios por ninguna provisión, ni por remuneración ni donación, ni venta ni otra cualquiera forma, forma ni vacación ni herencia, sino muriendo la persona que tuviese los dichos indios, sean puestos en nuestra corona real; y las abdiencias tengan cargo de informar luego particularmente de la persona que murió y de la calidad de ella y de sus méritos y servicios, y de cómo trató a los indios que tenía, y si dejó mujer e hijos, o qué otros herederos; y nos envíen relación de la calidad de los indios y de la tierra, para que Nos mandemos proveer lo que sea nuestro servicio, y hacer merced que nos pareciere a la mujer e hijos del difunto; y si entre tanto parece a la abdiencia que hay necesidad de proveer a la tal mujer y hijos de algund sustento, lo pueden hacer de los tributos que pagarán los dichos indios, dándoles alguna modesta cantidad, estando los indios en nuestra corona, como dicho es.[16]

Quedaban así los indios en la Corona, y el rey, graciosamente, considerando la calidad de los indios y los servicios que había prestado el difunto encomendero, así como el trato que había dado a sus encomendados, disponía el otorgamiento de una pensión para los herederos, dejando a la Audiencia la posibilidad de otorgar, mientras eso se determinaba, una modesta suma para la subsistencia de los deudos. Se separaba, pues, como quería Las Casas, al español de los indios, impidiendo todo trato de subordinación y haciendo de los españoles herederos pensionados del rey; esto, en el mejor de los casos.

Para los conquistadores y pobladores, tal medida era un despojo de –como decimos ahora– derechos adquiridos. No tardaron en manifestarse oposiciones abiertas, que, como en el caso del Perú, desembocaron en la rebelión de los conquistadores encomenderos.

En 1543, esas disposiciones fueron complementadas por las otras *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas para la gobernación de las Indias*, dispuestas por el príncipe Felipe

[16] García Icazbalceta, *Colección de documentos*, t. II, p. 215.

en Valladolid el 4 de julio. En ellas se advertía cuán difícil –imposible, en realidad– era disolver o ignorar el lazo de dominación de los conquistadores y pobladores sobre los indios. En esas ordenanzas se disponía la moderación de tributos y la intervención de corregidores para su cobro, a fin de evitar coacciones y maltratos de los encomenderos sobre los indios.[17] Lo que llevó al planteamiento de otras cuestiones: ¿los corregidores, a cuyo cargo quedaría el cobro del tributo, tendrían los medios para hacerlo?, ¿estaban en condiciones de moderar y hacer efectivas las cargas que pesaban sobre los encomendados? Estas cuestiones subieron de tono y gravedad, al punto de llevar la liberal medida a su atenuación y a postergarla indefinidamente. Tal ocurrió cuando, ante los hechos alegados por fray Bartolomé de las Casas, la Corona se vio en la necesidad de atender la rebelión de los encomenderos del Perú y tomar precauciones frente a la posibilidad de otra en Nueva España.

En ese ambiente, el fraile fue propuesto para obispo de Chiapa. Corría el año de 1543, y fue consagrado en Sevilla en marzo de 1544. Pidió al rey amplias facultades jurisdiccionales sobre el territorio y pobladores de los que iba a hacerse cargo; si bien no todas le fueron otorgadas, es evidente que él se consideraba en posibilidad de usarlas.[18] Así, pasó a las Indias provisto no de bastón o símbolo de violencia, como rezaba el texto de *Hechos* invocado en *Del único modo*, pero sí armado de báculo pastoral y de instrumentos del derecho común, para atender situaciones frente a las cuales el derecho real –instrumento del soberano, derecho político, al fin y al cabo– iba cediendo en favor de los encomenderos.

Pecadores y delincuentes, doctrina y praxis del derecho común (momento jurídico)

Las Casas llegó a Ciudad Real, sede episcopal de Chiapa, en febrero de 1545. Durante la difícil travesía, él y los frailes dominicos que le acompañaban sufrieron el rechazo de los pobladores de la isla de Santo Domingo, afectados por las Nuevas Leyes, y confirmaron las noticias que tenían sobre gestiones que hacían los encomenderos, valiéndose de procuradores en la Corte, para lograr su revocación. Llegó, pues, a su obispado, inquieto y dispuesto a emplear los medios a su alcance para combatir a los enemigos del orden justo. La Corte y otros escenarios de la alta política, en los que se

[17] *Cfr*. García Icazbalceta, *Colección de documentos*, II, pp. 219-223.

[18] Véase Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*. I, *1521-1550*, Apéndice E, pp. 605-611.

conformaba el derecho real (disposiciones del monarca soberano), quedaban lejos; aquí y ahora tenía que valerse de lo que le ofrecía la jurisdicción episcopal por medio del derecho común (canónico y civil, en ese orden), con su séquito de profesionales (escribanos, jueces, abogados, oficiales y ejecutores), encargados de esclarecerlo e imponerlo coactivamente.

Se valió del orden sacramental, en el que la confesión, como medio para recuperar la gracia perdida, jugaba el papel más relevante en la vida de los miembros de la grey, siempre expuestos a la condenación eterna por obra del pecado. Al hacerlo, tuvo presente la conmoción provocada en la Corte de Fernando *El Católico* cuando, a partir de 1511, los frailes dominicos comenzaron a negar la confesión a los encomenderos en la isla Española, lo que dio lugar a las Juntas de Burgos, de las que resultaron las leyes de 1512 y la exigencia del Requerimiento, escrito por Juan López de Palacios Rubios; se trata de una admonición o advertencia que debía hacerse a los naturales en las entradas y guerras de conquista antes de acometer en batalla, procurando así el sometimiento voluntario.[19] También, su experiencia personal, recordando la insensibilidad de encomenderos y de quienes los apoyaban en la voraz y despiadada explotación y destrucción de los naturales. En su *Historia de las Indias* da cuenta de lo que ocurrió cuando, siendo clérigo y encomendero en la isla Española, quiso confesar con un fraile dominico, que se negó a oírle en confesión; entonces:

> pidiéndole razón [de] por qué, y dándosela [el fraile], se la refutó [el clérigo] con frívolos argumentos y varias soluciones, aunque con alguna apariencia, en tanto que el religioso le dijo "concluí, padre, con que la verdad tuvo siempre muchos contrarios y la mentira muchas ayudas". El clérigo se le rindió, cuanto a la reverencia y honor que se le debía, porque era el religioso veneranda persona y bien docto, harto más que el padre clérigo; pero en cuanto a dejar a los indios, no curó de su opinión [la del fraile].[20]

La conversión vendría después, en 1514, cuando era encomendero en Cuba. Pero en 1545, al cabo de muchos años, el obispo de Chiapa, atento a las posibilidades del sacramento de la confesión (verdadero juicio en el foro de conciencia, en el que el penitente es reo, testigo y acusador de sus pecados, y el confesor, juez y procurador de la justicia divina), dio a conocer "unos avisos y reglas para confesores que oyeren confesiones de españoles que son y han sido a cargo de los indios de las Indias del mar

[19] Zavala, "Introducción", en López de Palacios Rubios, *De las Islas del mar Océano.*

[20] Las Casas, *Historia*, libro III, cap. LXXIX, p. 93.

Océano" –a los que él y sus contemporáneos llamaron usualmente *Confesionario*–[21], dando papel relevante a los medios coactivos del derecho civil como auxiliar en la aplicación del derecho canónico.

"Tres géneros de personas" tenía en mente el fraile obispo de Chiapas cuando comenzó a redactar la obra: "… conquistadores o pobladores con indios de repartimiento, que por otro nombra llaman comenderos o que tienen encomiendas de indios [… y] mercaderes […] que llevaron armas y mercadurías a los que conquistaban y hacían guerra a los indios en aquel acto bélico". Se trataba, pues, de quienes habiendo participado directa o indirectamente en las guerras de conquista se habían beneficiado de ellas; pero a la postre, el obispo acabó incluyendo como pecadores a cuantos tenían que ver con la situación de los naturales sometidos al dominio y explotación de los españoles, aun sin haber participado en actos bélicos.

La primera regla se refería al confesor que oyera a un conquistador en artículo de muerte. Una vez cerciorado de que el penitente quería salvar su alma, el sacerdote debía llamar a un notario o escribano del rey para que el reo hiciera escritura pública declarando que quería salvarse, para lo cual se sometería a la decisión del confesor, cumpliendo con la pena que éste le impusiera. Sin tal compromiso, el confesor no debía oírle y lo dejaba inabsoluble, es decir, sin posibilidad de sentencia absolutoria de cualquier otro juez espiritual. Cumplido el requisito, en el mismo acto formal, el reo debía dar poder al confesor para que dispusiera de su hacienda, según el testamento redactado en presencia del confesor, o bien, dando poder a éste para que testara en su nombre. En caso de que sanara y sobreviviera al transe, debía comprometerse a no llevar en adelante armas y a hacer renuncia expresa y pública de testamentos y codicilos que hubiera hecho, o a hacerlos, contradiciendo lo dispuesto por él ante el confesor, o por éste, en caso de haberle dado poder para testar en su nombre. Si obrara desconociendo el compromiso contraído, debía someterse a la autoridad eclesiástica, de preferencia al obispo, para ser juzgado y castigado como perjuro.

---

[21] Las Casas publicó sus *Avisos y reglas* en 1552 en Sevilla, tal como lo hizo con otras obras suyas, sin licencia, en la Imprenta de Sebastián Trujillo (Las Casas [Tratado Séptimo]. "Aquí se contienen unos avisos y reglas para confesores que oyeren confesiones de españoles que son y han sido en cargo de los indios de las Indias del Mar Océano, colegidas por el obispo de Chiapa don fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la orden de Sancto Domingo". De las Casas, Bartolomé, *Tratados*, tomo II, pp. 853-913. Copias manuscritas de este *Confesionario* circularon en el obispado de Chiapas poco después de su llegada a la sede episcopal, y después, en diversas partes de Nueva España, donde se recogieron ejemplares que fueron quemados en 1548 por orden del virrey don Antonio de Mendoza, de lo que da testimonio fray Toribio de Motolinía en la carta que envió al emperador Carlos V en 1555, como veremos más adelante.

El objeto de la renuncia a la voluntad y bienes propios era asegurar la restitución de lo robado a los indios y la reparación de los daños causados. Tarea cuya realización quedaba a cargo del confesor, responsable de proveer lo necesario para hacer efectiva la última voluntad del penitente, manifiesta en la escritura pública que precedía y acompañaba a la confesión.

La quinta regla, referente a los conquistadores encomenderos que no estuvieran en artículo de muerte, imponía a estos condiciones y obligaciones semejantes, dejando al confesor el deber de calcular y disponer lo necesario para que el penitente y su familia tuviesen un modesto ingreso, el suficiente para vivir austeramente, sin importar que fuesen gente de alto estado. El grueso de la hacienda quedaba para la restitución y para la reparación de los daños. Daños que debía conocer y remedios que debía poner en práctica el confesor.

La séptima regla se refería a pobladores que no hubiesen sido conquistadores o comerciantes durante el acto de conquista, pero que tuviesen o hubieran tenido indios de repartimiento, estuviesen o no en artículo de muerte. A estos se aplicarían las reglas dichas, por razones simples y sencillas:

> La primera, porque todas las cosas que se han hecho en todas las Indias, así en la entrada de los españoles en cada provincia de ella como la sujeción y servidumbre en que pusieron a estas gentes […] han sido contra todo derecho natural y derecho de gentes, también contra derecho divino; y por tanto, es todo injusto, inicuo, tiránico y digno de todo fuego infernal, y, por consiguiente, nullo, inválido y sin algún valor y momento de derecho. […] La segunda es porque no han cumplido con la causa final, o modo que se les puso en las cédulas de tales encomiendas, que era y que es predicar y doctrinar a estas gentes, a lo cual se obligaron y nunca por entresueños lo cumplieron ni procuraron que se hiciese, antes más lo han estorbado como si fueran infieles.[22]

Con ello, como puede verse, de un plumazo condenaba la conquista y la dominación sobre los indios, dando por pecaminoso el hecho y, consecuentemente, como nulo el título que autorizara el establecimiento de pobladores españoles que se beneficiaban del dominio sobre los indios. El producto de ello no podía ir sino a la restitución y reparación de daños causados a los indios perjudicados o sus descendientes, o a otros indios, en caso de no encontrarse ya estos; no podía desviarse a limosnas u obras pías, ni a obras en beneficio de familiares de españoles, por más que fueran reli-

[22] *Tratados*, II, pp. 873 y 875.

giosos o religiosas, pues no era permitido hacer obras buenas a costa de perjuicio de otros.[23] Sólo en caso de imposibilidad absoluta de encontrar a los indios perjudicados, a sus descendientes, si ya habían perecido, o a otros que requirieran auxilio, podía dedicarse el producto de bienes mal habidos para fundar poblaciones de españoles que trabajaran para que, viviendo apartados de los indios, dieran a estos buen ejemplo.

La oncena regla se refería a los mercaderes. Terceros sujetos entre los considerados en el enunciado de los avisos para confesores, aunque –tras lo que acabamos de ver en la séptima– no parece tener más objeto que señalar a los pecadores contemporáneos y coadyuvantes de los conquistadores en el acto bélico. En ella se generaliza la acusación de falta de buena fe en todos los actos de comercio con los conquistadores, pues quienes con estos trataban bien sabían para qué querían armas y caballos.

Interesantes son las reglas novena y décima, relativas a quienes tenían indios esclavos. Debían liberarlos antes de entrar en confesión, sin ese requisito no sería oído ningún pecador ni pecadora; pero tratándose de mujeres, el varón, como administrador de los bienes de la esposa, debía compelerla jurídicamente a que los liberara, lo que no podía hacer la mujer con el esposo, a ella sólo quedaba el medio del consejo y la persuasión para que éste lo hiciera. Quien había vendido indios como esclavos debía devolver al comprador la suma del precio para lograr su liberación, pues no había título de validez de la esclavitud de los indios.

Las reglas imponían a los confesores pesadas cargas de vigilancia sobre la conducta de los penitentes absueltos, de cuyos bienes debían hacer inventario y avalúo para asegurar la restitución y la reparación de daños causados a los naturales; tareas que iban más allá de las posibilidades que ofrecía su desempeño espiritual, y bien difíciles de llevar a cabo, si no es que imposibles de cumplir, por lo que, suponemos, hubo resistencia entre los confesores. El hecho es que el Domingo de Ramos de 1545 el obispo Las Casas retiró a los sacerdotes de su diócesis las licencias para confesar, salvo al deán Gil Quintana y al canónigo Juan de Perera, únicos convencidos de la causa del prelado.

Las Casas había llegado a un obispado revuelto por las discordias entre los encomenderos, pues quienes habían participado en la conquista de Chiapa –pobre en recursos comparada con otros lugares– veían como despojo la concesión de encomiendas a pobladores (algunos conquistadores en otras jurisdicciones) recién llegados. Las enérgicas medidas del obispo acabaron de indisponer los ánimos de los sacerdotes, sobre quienes, como hemos visto, impuso pesados deberes en la administración del sacramento de la confesión; y no sólo de estos, también el ánimo de quienes –si

[23] *Loc. cit.*

es que los había– debían servir como fedatarios en el instrumento público que debía preceder y complementar el acto de la confesión.[24]

Tal ocurría en Ciudad Real, cabeza del obispado de Chiapa, cuando se preparaba la Junta eclesiástica que tuvo lugar en la Ciudad de México de junio a noviembre de 1546, bajo la vigilancia del visitador Francisco Tello de Sandoval, quien respetuosamente escribió al obispo de Chiapa rogándole su sabia e indispensable presencia y dejándole ver la necesidad de prudencia ante la alteración provocada por la publicación de las Leyes Nuevas,[25] la rebelión en Perú (de la que hay mención en el *Confesionario* de Las Casas)[26]; grave situación a la que no se llegó en Nueva España, donde su aplicación fue postergada por el virrey Antonio de Mendoza, con lo que se logró apaciguar los ánimos y esperar medidas que tranquilizaron a los encomenderos y sus herederos. Las autoridades novohispanas, el virrey, la Audiencia y el visitador eran conscientes de lo que se proponía Las Casas en la Junta, es decir, la condena de la encomienda y de la esclavitud de los indios –tema actual por las guerras del Mixtón, en las que había participado el virrey y se habían hecho muchos esclavos–, así como otros problemas planteados en el *Confesionario*.

Las Casas llegó a la Ciudad de México cuando ya se había iniciado la Junta, en la que participaron cinco obispos (Zumárraga por México, Marroquín por Guatemala, Zárate por Oaxaca, Vasco de Quiroga por Michoacán y Las Casas por Chiapa; se habla de un sexto obispo, cuyo nombre no conocemos, probablemente Pedro Gómez de Maraver, obispo electo de Tlaxcala).[27] El alboroto temido por las autoridades debido a la entrada de Las Casas en la ciudad no pasó de muestras de admiración que algunos hicieron a su paso hasta el convento de Santo Domingo, donde se alojó, y del disgusto que provocó su negativa a corresponder al saludo que le hicieron llegar el virrey y los oidores, por considerarlos excomulgados, como lo hizo ver, debido a que la justicia real había ordenado la

[24] A ese inconveniente respondió Las Casas con una adición a las reglas primera y quinta que agregó a la edición de los *avisos y reglas* que publicó sin licencia en Sevilla en 1552, haciendo ver que los confesores, como jueces espirituales, eran autoridades de la universal Iglesia y que, como tales, tenían autoridad y fe pública, lo que les facultaba plenamente a exigir la caución para asegurar el cumplimiento de la penitencia y hacer constar las obligaciones correspondientes en la escritura que ellos libraran (*Cfr. Tratados*, II, pp. 885-913). Esto suponía una invasión del ámbito de la autoridad política y, consecuentemente, una evidencia de delito de lesa majestad, en el que fue cayendo a medida que impugnaba y pretendía suplantar a las autoridades reales.

[25] Sobre la comunicación del visitador Tello de Sandoval a Las Casas, véase: Zavala, *El servicio personal de los indios …* , t. I, pp. 36-39.

[26] "Docena regla", en la que dice que el confesor debía imponer como penitencia la obligación de no participar jamás en guerras contra los indios y la de no pasar al Perú "mientras estuviesen aquellos tiranos levantados contra el rey". *Tratados*, II, p. 883.

[27] Véase: Gutiérrez Vega, Cristóforo, *Las primeras juntas eclesiásticas de México (1524-1555)*, pp. 145-146.

mutilación de un clérigo del obispado de Oaxaca, violando la inmunidad personal que por derecho tenía. A ello se sumó el disgusto provocado por la violación del derecho de asilo en la catedral de México, donde se había aprehendido a un reo ahí refugiado, hecho que recriminó el obispo Zumárraga en sermón pronunciado en presencia del virrey y los oidores, lo que, finalmente, llevó a la humillación de las autoridades señaladas y a la reconciliación con éstas. Pero lo cierto es que, más allá de esos acontecimientos ingratos, lo que las autoridades temían era que las impugnaciones que venía haciendo Las Casas se trataran en la Junta. Esto se evitó dando a la reunión de la Junta (en que participaron, además de los obispos, religiosos y clérigos convocados oficialmente en consideración a sus virtudes y letras) un orden de asuntos propio. Se trató en ésta del régimen y obligación evangélica de los encomenderos, de la reducción de los indios a pueblos, de los diezmos de los indios, de la predicación de la bula de Santa Cruzada (indulgencias) a los indios, de la inquisición apostólica, del derecho de asilo en las iglesias, de la creación de nuevas diócesis y de la de límites de las existentes, de la publicación de doctrinas y de la distribución del sacramento de la Eucaristía a los indios. Cuestiones propias de disciplina y administración eclesiástica; mientras que en las juntas que tuvieron lugar en el convento de Santo Domingo, a las que no asistieron los obispos, salvo el de Chiapa, su organizador e impulsor, se trataron cuestiones de peso político por su carácter de impugnación del dominio español, de orden civil e inevitablemente eclesiástico en diversos puntos. Se habló ahí de la legítima posesión de los principados y dignidades de los infieles, no obstante sus pecados; de la injusticia de la guerra hecha a los indios para sujetarlos a la fe, de la única causa por la cual la Santa Sede concedió a los reyes de Castilla y León el dominio sobre tierras y habitantes de las Indias Occidentales (esto es, de la evangelización y protección de los indios) y, consecuentemente, de las reglas a las que debían sujetarse los confesores, según el *Confesionario* dispuesto por el obispo de Chiapa, para oír y absolver a españoles.[28]

Como hemos visto, el *Confesionario –avisos o reglas–* de Las Casas actualizaba, con precisión y exigencias coactivas del derecho común, la cuestión de los justos títulos de la monarquía española, sometiéndola a una prerrogativa eclesiástica en la apreciación de casos pecaminosos, establecía un orden hierocrático,[29] lo que rayaba en el crimen

[28] Lo que decimos en este párrafo está basado en la exposición de Cristóforo Gutiérrez Vega, *Las primeras juntas eclesiásticas*, pp. 140-147.

[29] Es decir, un orden en el que los *ministros de lo sagrado* –para usar palabras de William B. Taylor– influyen en la conformación y funcionamiento del orden político. Sobre este particular, véase: Weber, Max, *Economía y sociedad* ("Asociación política, asociación hierocrática"), pp. 185-187, ("Estado y hierocracia"), pp. 1326-1379.

de lesa majestad. Así lo vieron los críticos, eclesiásticos y seglares, y así lo temió el obispo de Chiapas cuando escribió, durante su estancia en la Ciudad de México, hacia finales de 1546, un complicado texto sobre la inmunidad personal del clero: *De exemptione sive damnatione*.[30]

La exención o la damnación es un texto complejo, áspera argumentación escolástica sobre una "cuestión teologal" planteada en los siguientes términos: "¿Quedan exentos y libres los eclesiásticos y los ministros del culto divino del poder y la jurisdicción coactiva de los príncipes y jueces seglares?".[31]

Así expresada, la pregunta apunta a la respuesta afirmativa, pero la ponderación de argumentos, propia de la dialéctica escolástica, obligaba a considerar la negativa tomando en cuenta el parecer de quienes sostenían que "los eclesiásticos, bien que dedicados al culto divino, forman sin embrago parte del Estado y del cuerpo de la república con los laicos. Luego han de vivir según las leyes del Estado y ser juzgados por ellas si cometen algún crimen".[32]

Hugo de San Víctor –autor del siglo XII que apoyó al papa Inocencio II en el sínodo de 1131– sostenía que la jurisdicción correspondía a la materia del proceso; así, tratándose o crímenes terrenales, era el príncipe o sus jueces quienes debían conocer y ejercer la coacción correspondiente, y no sólo tratándose de príncipes y súbditos cristianos, pues los cristianos no quedaban exentos del poder y jurisdicción de reyes paganos, si acaso vivían en sus dominios.[33] Argumento del que prometió ocuparse Las Casas, luego de ampliar el apoyo de la tesis negativa y de enunciar la afirmativa.

Tocante a lo primero, era evidente que en el Nuevo Testamento se encontraban ejemplos en los que Jesucristo y sus apóstoles aconsejaban el respeto a la autoridad secular, evitando el escándalo y obrando conforme al orden de convivencia, lo que parecía abonar la sujeción de los ministros del culto a la jurisdicción secular cum-

---

[30] Documento que algunos conocedores de la obra de Las Casas consideraron que fue escrito en 1545, pero que, a la luz de lo expuesto por Hellen-Rand Parish y Harold E. Weidman en *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*, nos hace ver que fue escrito durante su estancia en México, cuando la Junta Eclesiástica llegaba a su fin y el obispo se disponía a salir rumbo a Veracruz para embarcar a España y responder en la Corte del delito de lesa majestad. Véase: pp. 121-145. La versión latina, paleografiada y anotada por Weidman, se encuentra en las páginas 149-193; la traducción española con separación de párrafos debidamente subtitulados entre *[ ]* (ayuda útil para el lector, dada la dimensión y complicación del texto), en las páginas 195-247.

[31] "La exención", p. 197.

[32] *Loc. cit.*

[33] *Cfr.* pp. 197-198.

pliendo con la ley divina, en la que, advertía Las Casas, no había declaración expresa sobre la exención.

Pero eso era sólo en apariencia pues, viendo las implicaciones de la ley natural y divina, planteó la tesis afirmativa en los siguientes términos: "En efecto, quedan exentos los hombres eclesiásticos, dedicados al culto divino, del poder de la jurisdicción y coactiva príncipes seglares. Esto no consta por ley divina. Atañe, sin embargo, a la ley natural y divina que no pueden ser castigados por un juez seglar, no importa la gravedad de su crimen". Esto era así porque, precisamente desde la perspectiva del Evangelio –es decir, del Nuevo Testamento, antes invocado para advertir ejemplos de sujeción de Jesucristo y sus discípulos a la jurisdicción seglar– era posible esclarecer pasajes del Antiguo Testamento en los que se sostenía la exclusión de sacerdotes y profetas de la coacción del rey o del pueblo. La expresión "no toquéis a mis ungidos, no maltratéis a mis profetas" (Salmos, 104-15) resultaba clara y contundente a la luz del Nuevo Testamento, donde si bien se veían casos de aceptación de la jurisdicción seglar sobre los discípulos de Cristo, era evidente que no se trataba de casos en los que *no* se ejercía la coacción sobre sus personas sin la previa aceptación y, en todo caso, se declaraba la prohibición de llevar querellas propias –cosas de los santos– ante los príncipes terrenales.

Lo que en el Nuevo Testamento quedaba claro y abría la perspectiva para ver la historia antigua era que Cristo escogió a sus discípulos e instituyó su Iglesia cuando encargó a estos la predicación del Evangelio para atraer a los pueblos de la Tierra haciéndoles partícipes de la Historia Sagrada. Así, ésta dejó de ser historia exclusiva de un pueblo elegido. Para cumplir tan alta y universal misión, los ministros del culto fueron consagrados y, por tal razón, pasaron a formar parte de "la porción de Cristo", exenta de la jurisdicción de los príncipes de la Tierra. "La definición de 'clérigo' –dice Las Casas– lo indica claramente. Pues la palabra se supone venir del griego *kleros*, en latín *sors* [la suerte o porción]. Por tanto, tales hombres se llaman 'clérigos', es decir, hombres elegidos por la suerte. Pues son de la porción del Señor", determinada, como todo lo existente, por Dios, quien también instituyó a los reyes para reinar sobre sí mismos, distinguiéndose por la corona, mientras que la "porción del Señor" se distingue por la tonsura, que es otra suerte de corona, como lo confirma san Jerónimo, que distingue a quien se hace cargo de las cosas espirituales. "Los seglares, sea cual sea su rango secular, son incapaces de manejar asuntos espirituales y [aun] objetos inanimados dedicados al culto divino, tanto más son indignos e incapaces de juzgar a hombres dedicados y consagrados al Señor".[34]

[34] "La exención", p. 199.

Si eso era por lo que hacía a la ley divina, también lo era por lo que hacía a la ley natural, palpable en las costumbres de los pueblos gentiles y en la filosofía misma, como esfuerzo de explicación convincente. En efecto, el respeto que en la antigüedad y en la actualidad –evidente en los pueblos de las Indias Occidentales– mostraron y mostraban los pueblos a sus sacerdotes y a todo lo referente al culto era prueba de la ley natural, desglosada por Las Casas en diversos ejemplos, para llegar a la filosofía como elucidación racional:

> Según el Filósofo Aristóteles, lo que preside cosas más dignas y mejores, se reconoce como mejor y más digno. Luego, siempre es mejor la supremacía que tiene mejores súbditos, así como vale más el dominio sobre hombres que sobre bestias. (Concuerdan con esto las leyes). Pero sacerdotes y eclesiásticos presiden lo divino y espiritual. Y en este ramo, por ley divina y natural les están sujetos todos los reyes y emperadores seglares.[35]

Argumento que encontró confirmado en la ley humana, conforme a la cual el eclesiástico debía juzgar y, en su caso, autorizar a la jurisdicción seglar. Tal era el consenso de canonistas y civilistas que Las Casas mostraba en ejemplos a los que no entraremos, pues debemos llegar a la conclusión mortífera que enunció cuando preparaba su regreso a España, cerrando así lo que consideramos el momento jurídico –judicial, mejor dicho– que impulsó su ministerio episcopal.

> Merece una triple muerte cualquier juez seglar (sea cual fuere su dignidad, rango, altura o condición) que presume condenar a la pena capital o mutilación de un miembro a algún eclesiástico, sobre todo a un consagrado, por cualquier crimen, aunque sea gravísimo. Tal juez debe sufrir la muerte corporal, espiritual y sempiterna. Y es maldito de Dios y un enemigo de la Iglesia. Ni cabe nada si no vuelve a sí en tiempo que Dios mandará sobre él y su familia un tremendo flagelo terrible, aun en este mundo.[36]

Las Casas hablaba de situaciones que había visto y que temía, pues era evidente que la acusación del delito de lesa majestad se cernía sobre él. Le interesó, pues, dejar bien claros los límites de la jurisdicción del príncipe y sus jueces frente a los eclesiásticos y la integridad y superioridad de la jurisdicción de la Iglesia. Para hacerlo en forma, volvió a Hugo de San Víctor, retomando lo que había advertido al principio, al seña-

[35] "La exención", pp. 207-208.

[36] "La exención", p. 222.

larle como partidario de la sujeción de los ministros del culto a la jurisdicción seglar, tratándose de delitos del orden temporal, necesariamente terrenal. Pero no era así, advertía Las Casas, pues Hugo de San Víctor

> distingue los dos poderes que hay en la Iglesia, *viz*. El espiritual o eclesiástico, y el seglar. Explica cómo el poder espiritual juzga el terreno y todas las cosas terrenales, mientras que el poder temporal no juzga al espiritual, ni nada referente a lo espiritual. Y pues las personas eclesiásticas son un ente espiritual, por tanto, quedan totalmente apartadas del juicio de los jueces seglares mayores o menores.[37]

Así pues, valiéndose de Aristóteles y de Hugo de San Víctor, Las Casas daba a la Iglesia preponderancia jurisdiccional, construyendo un orden hierocrático imposible de sostener en la corte de Castilla, a la que se encaminaba para enfrentar, más que acusaciones, otros cuestionamientos.

Lesa humanidad y regia potestad (momento antropológico)

Embarcó Las Casas en Veracruz rumbo a España a principios de 1547, llevando a cuestas graves señalamientos, entre ellos el de abandono de su obispado, pero es claro que para las autoridades virreinales y episcopales era mejor que se alejara y que fuera a responder allá de los cargos que quisieran hacerle. Entre estos, los ocasionados por su *Confesionario*, cuyas copias fueron recogidas conforme a lo dispuesto en real cédula del 28 de noviembre de1548, año en que el obispo de Chiapa daba batalla contra Juan Ginés de Sepúlveda, autor del *Democrates alter. Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, para impedir la publicación de esta obra, lo cual logró a precio de la prohibición de la publicación de su *Confesionario*, señalado en la discusión que tuvo con Sepúlveda. Prohibición que a la postre ignoró, como bien sabemos, cuando lo hizo imprimir en 1552, durante su estancia en Sevilla, junto con otros escritos anteriores a su regreso a España y otros de esta época, compuestos al calor de la disputa sobre cómo debía procederse en los descubrimientos, conquista y población de las Indias, para lo cual se convocó a una Junta de teólogos, canonistas y consejeros de Castilla y de Indias en Valladolid. Las primeras sesiones se celebraron en agosto y septiembre de 1550; la segunda junta, en abril y mayo de 1551.

[37] "La exención", p. 234.

Las juntas de Valladolid, en las que participaron teólogos, letrados y actores interesados en la perpetuidad de la encomienda –como Bernal Díaz del Castillo–, reavivaron el ánimo combativo y la imaginación especulativa de Las Casas. Hizo llegar al nuevo continente (para él, "parte occidental de Asia") las obras que imprimió en Sevilla, entre las cuales iba el *Confesionario*, con adiciones y aclaraciones, y un tratado sobre los indios recientemente hechos esclavos, textos que provocaron malestar entre los protagonistas de la conquista material y espiritual. Hasta nosotros ha llegado una carta de fray Toribio de Motolinía al emperador Carlos V, fechada el 2 de enero de 1555,[38] en la que dice haber recogido en 1548 copias del *Confesionario* que circulaban entre los frailes menores y que fueron quemadas por disposición del virrey don Antonio de Mendoza.

La carta de Motolinía muestra la realidad humana –la dimensión antropológica, podríamos decir– de la que tenían que hacerse cargo los evangelizadores; considera la guerra –condenada por Las Casas tratándose de los indios– como algo inevitable y connatural en la historia de los pueblos de la Tierra y palpable en la historias de los indios de Nueva España –de las que se había ocupado el franciscano en obra extensa–, al advertir que los mexicanos sometidos por Hernán Cortés fueron conquistadores y dominadores de pueblos que en su momento habían hecho lo propio con otros pueblos asentados en esas tierras, que ahora, gracias a la conquista y población españolas, estaban bajo la autoridad del emperador. Según Motolinía, la de Cortés fue una dominación propicia para la propagación del Evangelio entre los naturales; favoreció su catequización y atracción al seno de la Iglesia, a la administración de los sacramentos, algo en lo que Las Casas no había trabajado antes ni después de su consagración como obispo de Chiapa, obispado que abandonó cometiendo el más grave pecado que podía cometer un prelado, dejar en la orfandad a su grey, decía Motolinía, al tiempo que señalaba con rigor desproporcionado y falta de caridad –virtud indispensable en la labor evangélica– con la que el dominico había tratado a un indio mayor, preparado hasta donde era posible para recibir el bautismo, y a quien el padre Las Casas, luego de un áspero interrogatorio, se negó a bautizar. Hecho que lamentó Motolinía, testigo de otros actos del fraile dominico anteriores a su consagración como obispo.

Principios abstractos, falta de trabajo y dedicación apostólica, inexperiencia y rigor hacían de aquel hombre un acusador incontenible de quienes sí tenían trato con los indios. Según Motolinía, Las Casas ignoraba lo que hacían muchos encomenderos diligentes en el cuidado material y espiritual de los indios, y obstaculizaba la labor de

[38] García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, t. I, pp. 251-257.

evangelizadores y pobladores al exigir formalidades impropias en la administración de los sacramentos a los indios.

Contar con la historia, como realidad en la que se vive, no sólo con la utopía o ideal para borrar lo indeseable en la vida, era, podríamos decir, el reclamo que Motolinía hacía a Las Casas en esta carta fechada en enero de 1555, cuando el fraile dominico, que había renunciado al obispado de Chapa en 1551, vivía en Valladolid hacía dos años, dedicado a la composición de una ambiciosa *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reinos de Castilla*,[39] con la que Las Casas respondía a teólogos, letrados y altos personajes reunidos en las Juntas de 1550 y 1551, y particularmente a Juan Ginés de Sepúlveda, traductor de Aristóteles (*Política*, vertida por él del griego al latín y publicada en 1548) y conocedor de la obra de El Filósofo –así, con mayúsculas–, en la cual escolásticos, humanistas y diletantes debían fundar sus argumentos o presunciones si es que querían convencerse a sí mismos y, en caso de fatuidad (no era éste el caso de Las Casas ni el de Sepúlveda), de que se les tomara en cuenta.

No escatimó Las Casas discurso y erudición, de los que hace gala en esa obra escrita probablemente entre 1556 y 1560, con tiempo y ponderación, a diferencia de otras compuestas al calor de la batalla. Su propósito era ganar la guerra en la que participaban humanistas, letrados, políticos e interesados; hizo alarde de letras humanas y divinas en las citas y referencias a lo largo de los tres libros que contiene la *Apologética*,[40] aparato erudito impresionante en el que la columna vertebral –conceptual, mejor dicho– es la obra del Filósofo, y tenía que ser así dada la vigencia de Aristóteles en el pensamiento práctico y especulativo de la época, y en la obra que le interesaba rebatir, el *Democrates alter*.

Aristóteles, ciertamente, sólo que el Aristóteles de Sepúlveda era el del humanista atento a la historia inmanente, factual, en la que destaca la diversidad y grados de perfección de los pueblo, y el derecho de gentes como fundamento del dominio de los mejores sobre los deficientes en saber y gobierno; mientras que el Aristóteles de Las Casas era el de la escolástica, una filosofía inspirada en la causa final que constituye al hombre como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, y a la que había que conducir para llevarlo a su salvación eterna, a la presencia de Dios, valiéndose de

[39] Edición preparada por Edmundo O'Gorman en 1967, de la que damos detalle en la Bibliografía.

[40] Véase Apéndice IV, del "Estudio preliminar", *Apologética*, t. I, pp. CXX-CLI.

"la persuasión del entendimiento por medio de razones e invitación suave y moción de voluntad, un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres", como había afirmado en su primer libro, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, hacía ya 30 años. Era, pues, un Aristóteles distinto al del humanista, atento a la historia natural del hombre; historia que, para Las Casas, debía comprenderse en la Historia Sagrada y subordinarse a los destinos que ésta indicaba, la condenación o la salvación eterna, de seres dotados de razón y voluntad.[41]

El propósito de Las Casas era estar a la altura argumentativa de los detractores de la verdadera obra evangélica, y esto lo llevó a hacerse cargo de la diversidad humana –de la dimensión antropológica– que inmanentistas o, simplemente, tolerantes alegaban para justificar la violencia. Suspendió su labor de narrador, la de su *Historia de las Indias*, interrumpida varias veces, para argumentar, sacando provecho de lo que había realizado en la escritura de esa *Historia* y llevando algunos capítulos a la *Apologética*, autorizando así, con una facticidad fehaciente, la argumentación inspirada en su finalidad trascendental.

> La causa final de escribilla –dice al exponer el argumento de la *Apologética*– fue cognoscer todas y tan infinitas naciones de este vastísimo orbe infamadas por algunos, que no temiendo a Dios, ni cuanto pesado es ante el divino juicio infamar un solo hombre de donde pierda su estima y honra, y de allí le suceda algún gran daño y terrible calamidad, cuanto más a muchos; y mucho más a todo un mundo tan grande, publicando que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de buena policía y ordenadas repúblicas, no por más de por las hallar mansas, pacientes y humildes, como si la Divina Providencia en la creación de innumerable número de ánimas se hubiera descuidado, dejando errar la naturaleza humana … [42]

Quienes tal pensaban y, consecuentemente, actuaban cometían delito y pecado de lesa humanidad y, tratándose de la obra de Dios, de lesa divinidad, delitos y pecados que aclara Las Casas en los tres libros que componen la obra. El primero, dedicado a la descripción del ambiente físico propicio para la vida humana, comprende 22

[41] "Aristóteles quiere llevar el hombre a la naturaleza, la escolástica al cielo; el uno trabaja para el Estado, la otra para la Iglesia", dice Saitta (*La Scolastica del secolo XVI dei iesuiti*, Turín, 1911), citado por Manuel García Pelayo en el estudio preliminar del *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios*, p. 42.

[42] *Apologética*, t. I, p. 2.

capítulos en los que sigue el orden de los descubrimientos y ocupación de las Indias Occidentales, que no por ser nuevas en el conocimiento de los europeos dejaban de ser parte del mundo creado por Dios, en el que suceden los hechos de la historia sagrada y humana.[43] El libro segundo (capítulos XXIII-XXXIX) es la primera parte de la demostración de la capacidad racional de los indios, expuesta sobre la base de las seis causas que favorecen el que las almas sean más o menos perfectas; muestra a los indios como organismos naturales perfectamente constituidos; y finalmente, el libro tercero y más extenso (capítulos XL-CXXXIV), dedicado a demostrar la capacidad racional de los indios para la vida política, manifiesta en las formas de convivencia comparadas con la de los pueblos de la Tierra, antiguos, modernos y actuales. Es la parte más interesante para nosotros, en la que hallamos al hombre aristotélico en plenitud de sus facultades, a la humanidad en diversas sociedades y momentos, al "indio como ente histórico"; en palabras de Edmundo O´Gorman, mostrado conforme a las exigencias del Filósofo, capaz de pensar y prever, es decir, dotado de las tres clases de prudencia: la *monástica*, la del individuo apto para autogobernarse; la *económica* o doméstica, que ordena la vida familiar bajo la autoridad paternal, y la *política*, la de quienes forman parte de la ciudad como ente comprensivo, en el que se supone la existencia de las virtudes anteriores. Virtudes que se hallaban en esos pueblos "antes de que vinieran los españoles".

Así, Las Casas encuentra un derecho de gentes contrastado y superado por el derecho natural –perfecto en cuanto obra de la Providencia– con el que no podía estar de acuerdo el humanista atento a la positividad del mundo de los hombres y pueblos de la Tierra, a lo largo de la historia y a lo ancho del orbe descubierto y por descubrir. Se trata de la inmanencia de Aristóteles contrastada con la trascendencia del escolástico que se valía de los conceptos del Filósofo. Entre uno y otro no había entendimiento ni, menos aún, acuerdo posible. O, para decirlo en palabras de Edmundo O'Gorman:

> Todo esto nos abre la posibilidad de ver que el agrio diálogo entre Las Casas y Sepúlveda se desarrolló en dos planos que sólo se tocan tangencialmente, o si se prefiere, en dos lenguajes que, con la apariencia de ser el mismo idioma conceptual, resultaban mutuamente incomprensibles. Y hasta podemos puntualizarlo diciendo que el lenguaje de Las Casas fue el del aristotelismo escolástico puesto al servicio de de los intereses universalistas de la comunidad cristiana, mientras que el de Sepúlveda fue el del aristotelismo renacentista

[43] Capítulo XXII, "*Las Indias Occidentales son parte de Asia*. Inténtase demostrar que la Indias Occidentales son parte de la India Occidental", *Apologética*, t. I, pp. 109-112.

> puesto al servicio de los intereses políticos del nacionalismo español. Y así, por ejemplo, aunque ambos contendientes comulgaban en la noción aristotélica de que lo superior y más perfecto debe regir lo inferior y menos perfecto, era imposible que se entendieran, porque para Las Casas se trata del fundamento de la legítima intervención meramente espiritual de un pueblo en los asuntos de otro, mientras que para Sepúlveda se trata de la no menos legítima abrogación de la soberanía de una nación en beneficio de otra.[44]

Asunto que en nuestros días, los de la historia moderna y contemporánea –la era de las nacionalidades y del Estado nación, que se disuelve en la transnacionalidad del mercado y, fatalmente, del crimen organizado y desorganizado–, da a ese diálogo imposible un sentido lamentable, el de argumentos fallidos debido a la ausencia de una finalidad que lo articule. Problema de todos los tiempos y lugares, se puede decir, para volver a Las Casas, su tiempo y el nuestro.

Lesa nación (derecho de los pueblos a la autodeterminación)

El fraile retomó la redacción de la *Historia de las Indias* y concluyó el libro tercero en 1561, donde habla de un cuarto texto, que no llegó a escribir, pues acometió, como en ocasiones anteriores, otras cuestiones urgentes, situaciones litigiosas, relativas a los tesoros del Perú y al reclamo de la perpetuidad de la encomienda y la jurisdicción en primera instancia; asunto éste del que no habían quitado el dedo del renglón los conquistadores sobrevivientes, sus descendientes y nuevos pobladores, tanto en Perú como en Nueva España[45] y en otras partes de los inmensos dominios de la monarquía española. Los del Perú, más activos por su capacidad de gestión, habían hecho interesantes propuestas al rey Felipe II, ofreciendo cuantiosas sumas y un servicio permanente a cambio de la perpetuidad de la encomienda y de la jurisdicción civil y criminal en sus repartimientos.

De esos años data el tratado *De imperatoria regia potestate*, cuyo original manuscrito se desconoce. Ha llegado hasta nosotros la publicación póstuma de 1571, preparada

---

[44] Estudio introductorio, *Apologética*, p. lxxviii.

[45] "Carta de varios conquistadores, antiguos pobladores y encomenderos de Nueva España, exponiendo las razones por las cuales conviene hacer a perpetuidad el repartimiento de aquella tierra.- México, 17 de febrero de 1564", en Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España*, t. x, 536, pp. 4-12 .

por Wolfgang Griesstetter, en traducción castellana y edición bilingüe y crítica,[46] en la que los editores se hacen cargo de la discusión sobre la autenticidad de la autoría de Las Casas. Se dice que su nombre fue empleado para impugnar la dominación española en los Países Bajos; también, que su publicación en la traducción francesa de las obras de Las Casas, que apareció en 1822 y que animó los argumentos favorables a la independencia de los países hispanoamericanos, hacia ver la actualidad forzada que pretendía darse a un impugnador del dominio español como era Las Casas ya en el siglo XVI, y a quien se ha visto como un hombre para todas las épocas –*a man for all seasons*–, un utopista que, como tal, juzga la historia para exigir borrón y cuenta nueva a la injusta dominación del hombre sobre el hombre en nombre de un ideal intemporal.

Pero bien visto, Las Casas –"tan medieval", como solía decir Edmundo O'Gorman cuando comentaba sus textos– no hacía sino reforzar los argumentos que construyó a lo largo de su combativa vida, expresados con claridad meridiana en el *Octavo remedio*, en el que vemos una concepción pactista de raigambre medieval: la autoridad universal del papa, cabeza de la Iglesia romana –de la cristiandad y, consecuentemente, del mundo para Las Casas–, quien otorgó a los reyes de Castilla la autoridad sobre las Indias Occidentales, haciéndolos responsables de la evangelización de sus pueblos. En virtud ello, según Las Casas, los monarcas castellanos debían respetar los derechos de los pueblos a los que se dirigía su empresa, tratando sólo con los señores naturales, reconociendo y respetando su autoridad y prerrogativas, sin valerse de subalternos con autoridad doméstica y, menos aun, política, es decir, con jurisdicción sobre aquellos nuevos súbditos, quienes quedaban bajo la jurisdicción de sus señores naturales y a quienes se confiaban a los reyes de Castilla para el sólo efecto de su evangelización. En esa relación, los únicos intermediarios debían ser los misioneros, los evangelizadores, ministros de lo sagrado con las órdenes e investidura eclesiástica correspondiente, acreditados para atraer a los pueblos a la verdadera religión por medio de la razón y moción de la voluntad.

La idea del pacto entre soberanos, entre el papa y los monarcas castellanos, se lleva en el tratado *De imperatoria regia potestate* hasta los súbditos de los señores naturales, cuando se advierte que ningún monarca puede enajenar la jurisdicción sin el consentimiento de estos, tesis que expuesta ya en el *Octavo remedio* y que, con otras evidencias, lleva a los editores del libro *De regia potestate, o derecho de autodeterminación de los pueblos* a sostener la autoría de Las Casas, argumentando la coherencia conceptual.

Sea lo que sea, en ese curso ideológico lo que hallamos nosotros es consistencia elemental de un hombre medieval que vivió en el ascenso de la modernidad, cuyo

[46] De las Casas, Bartolomé, *De regia potestate, o derecho de autodeterminación*, 1969.

vigor y beligerancia le destinaron a transponer épocas, *a man for all seasons*, como se ha dicho de Tomás Moro, autor de *Utopía*, en la que muchos han visto la proyección de la modernidad, pero en quien, como en el caso de Las Casas, Edmundo O'Gorman advirtió la continuidad de la Edad Media, expresada como la idea de la comunidad cristiana universal de la Iglesia romana, sacudida por los nacionalismos modernos; comunidad universal por la que el canciller de Enrique VIII de Inglaterra dio la vida y por la que Las Casas enfrentó al príncipe y a los personeros de la Corona de Castilla. Remito al lector de estas líneas finales, si es que ha tenido paciencia para seguirlas, a la crítica que expresó O'Gorman en su "Santo Tomás More y la *Utopía* de Tomás More en Nueva España" (1937),[47] a propósito de quienes se empeñaron en ver un hombre del Renacimiento en Tomás Moro, y paso a lo que nos dice sobre Las Casas y Sepúlveda como protagonistas del diálogo imposible entre el hombre medieval y el del Renacimiento:

> Digamos, entonces, que la distancia entre un Las Casas y un Sepúlveda no es sino la pugna entre una luz histórica que se extingue en otra que aspira a alumbrar el futuro del mundo; la lucha, recordémoslo, entre el antiguo ideal la humanidad de los hombres fundada en la comunión en un destino sobrenatural, y el moderno ideal de fraternidad de los hombres, fundada den su pertenencia a una sola nación destinada a incluir por entero a la humanidad. Y de ese modo nos explicamos que Las Casas les haya achacado a sus opositores la falta de cristianismo que, seguramente y en buena fe, ellos no percibían; pero que también nos explicamos que éstos advirtieran en aquél una carencia de patriotismo en la que, igualmente de buena fe, no reparaba el padre Las Casas.[48]

Pero es a fray Bartolomé a quien debemos escuchar para saber cuál era su tiempo.

Epílogo. Tiempo terrenal para la vida eterna

El tiempo de Las Casas no era el de sus contemporáneos, hombres de negocios y de empresa política empeñados en el logro inmediato de resultados, el suyo era el tiempo de la redención del género humano que debía continuar por los siglos de los siglos en vistas a la eternidad como destino del alma. Así lo deja ver en el último capítulo

[47] Recogido en: O'Gorman, *Imprevisibles historias*, pp. 60-74.

[48] O´Gorman, "Estudio preliminar", *Apologética*, t. I, p. LXXVIII.

del libro III de su *Historia de las Indias*, escrito en 1561. Continuó ocupándose en esas últimas páginas de la injusta guerra que se había hecho a los naturales de las islas y de Tierra Firme, con costo de infinidad de vidas terrenales y eternas, y se seguía haciendo a los indios de otras tierras nuevamente descubiertas, justificándola con la farsa de "los requerimientos que por ceremonia hacían los que iban y mandaban hacer los que gobernaban y llamábanse letrados juristas". Cuenta ahí lo que le acaeció "con el mayor dellos que sobre todos ellos presidía". Se trata del primer presidente del Consejo de Indias (de 1524 a 1546, año en que murió), fray García de Loaysa, de la Orden de Santo Domingo, reconocido por su saber y virtudes, y confesor del emperador Carlos V.[49] Las Casas recuerda el diálogo que tuvo con él hacía ya muchos años. Oigámosle:

> Decíale yo o traíale razones y autoridades para persuadille, ser aquellas armadas injustas y de toda detestación y fuego eterno dignísimas, y cómo los requerimientos que mandaban hacer y hacían eran escarnio de la verdad y de la justicia y en gran vituperio de nuestra religión cristiana, y piedad y caridad de Jesucristo, que tanto por la salvación de aquellas gentes había padecido, y que no les pudiendo limitar tiempo dentro del cual se convirtiesen a Cristo, ni a todo el mundo lo limitó [Cristo], mas de [sino que lo que dispuso fue] dalle todo el tiempo que hobo y hay desde su principio hasta el día del Juicio, ni a [sin hacer consideración de] persona particular alguna, sino que a cada uno le concedía [Cristo] todo el espacio de la vida, dentro del cual se convirtiese usando de la libertad del libre albedrío, y [no] que los hombres cortasen aquel privilegio divino de tal manera, que unos decían que bastaba requerilles y esperalles tres días, otros se alargaban diciendo que bien era esperallos quince días; respondiome él: "No, poco es quince días; bien es dalles dos meses para que se determinen". Quise dar gritos desque oí y vi insensibilidad tan profunda y maciza, en quien gran parte de aquellas regiones regía. […] Pero esta ignorancia y ceguedad, del Consejo del rey tuvo su origen primero, la cual fue causa de que se hiciesen aquellos requerimientos; y plega a Dios que hoy que es año de 61, el Consejo esté libre della. Y con esta imprecación, y gloria y honor de Dios, damos fin a este tercero libro. Deo gratias.[50]

En la década que va de 1561 a 1570 se precipitó el fin de una época, la de los tiempos de la conquista espiritual, en la que dominó la acción de las órdenes religiosas. A su manera y con las diferencias que podamos advertir siguiendo la historia de cada

[49] Véase: Las Casas, *Historia*, libro II, cap. LIV, t. II, p. 381.

[50] *Historia de las Indias*, t. III, pp. 409-410.

una de ellas,[51] se hace evidente el espíritu de una temporalidad propia, distinta de la de los hombres de negocios y de Estado, que acabaron dominando y definiendo un universo terrenal e inmanente, plagado de preocupaciones manifiestas en devociones y obras pías con detrimento del rigor teológico esencialista. En ese ambiente, el impulso evangelizador que requería espacio y tiempo propios perdería frente al impulso hispanizador, tan contrario al que inspiró a fray Bartolomé de las Casas, empeñado como estaba en mantener a los naturales de las Indias fuera del alcance de pecadores y delincuentes señalados y condenados en su abundante obra.[52]

[51] Sobre este tema hay trabajos notables. Sugiero aquí el viejo y bello libro de John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo.*

[52] Vease: Sempat Assadourian, Carlos, "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del Rey Católico y la Inquisición".

El hombre y su tiempo. El contexto político y cultural de fray Bartolomé de las Casas

Antonio Rubial García[1]

El contexto político

Fray Bartolomé de las Casas nació a finales del siglo XV y murió a mediados del siglo XVI, durante una de las épocas más determinantes para la historia de la humanidad. En su vida no sólo influyeron los acontecimientos que conmocionaron Europa y América y que transformaron el mundo, sino también su misma actuación y pensamiento influyeron profundamente en dichos cambios. En su tiempo, la geografía política sufría profundas mutaciones, y la formación de conglomerados multiétnicos y pluriculturales ponía en contacto una gran diversidad de realidades. Las diferentes naciones que formaban la península ibérica quedaron ligadas a entidades de la península itálica (Sicilia, Cerdeña, Nápoles y Milán) y del centro de Europa (Austria, Borgoña y Flandes). Partes de ese conglomerado estaban además inmersas en dos territorios, Italia y Alemania, que eran verdaderos mosaicos jurídicos, con ciudades libres y señoríos autónomos. Para complejizar aún más la situación, en esos territorios dos entidades se disputaban el dominio simbólico de la cristiandad: los estados pontificios y el imperio alemán. A tan compleja realidad se fueron anexando los numerosos señoríos indígenas americanos; todos, también marcados por la diversidad de sus estructuras.

Empero esos conglomerados no eran los únicos que existían en Europa: Polonia, los territorios escandinavos y Rusia estaban también conformados por diversas entidades jurídicas y territoriales sujetas a un monarca. Frente a ellos, Francia e Inglaterra parecían comportarse como Estados con una aparente unidad.

[1] Nota de los editores: Ésta es una versión, revisada adaptada por el autor, de la conferencia dictada el 21 de septiembre de 2016 en la Academia Mexicana de la Historia.

Cada una de esas entidades, incluidas las dos últimas, tenía su propia trayectoria histórica y se había visto forzada a sujetarse a una cabeza después de continuas guerras y alianzas matrimoniales. La península ibérica, por ejemplo, era un territorio donde en el siglo XV coexistían cinco reinos que, a lo largo de la Edad Media, habían generado fuertes vínculos entre ellos: Castilla, Portugal y Aragón, cuyos reyes, todos emparentados, habían concluido sus disputas por límites con alianzas matrimoniales; el pequeño reino de Navarra, en la cordillera pirenaica, había entrado a la esfera de influencia francesa para librarse de sus poderosos vecinos, pero finalmente quedó integrado como un reino peninsular; y Granada, el único territorio aún sujeto al islam, estaba superpoblado y sujeto a luchas intestinas. A lo largo de la segunda mitad del siglo XV se dio el proceso de consolidación, no sólo de los tres primeros de esos reinos, sino de una unidad, todavía muy precaria, con el matrimonio entre Isabel de Castilla y Fernando de Aragón.

Con esto nació España como entidad política, aunque Castilla, por ser el territorio más unificado y centralizado, llevó la supremacía en el nuevo escenario. Aragón era un reino débil, pues a lo largo de su desarrollo político había tenido que ceder muchos privilegios a las dos entidades que, en teoría, le estaban sujetas: los condados catalanes y el reino de Valencia. Aragón, además, tenía posesiones estratégicas en Italia: Cerdeña, Sicilia y Nápoles; ésta última, recién conquistada por el rey Fernando.

A lo largo de la Edad Media, el poder de los reyes en los distintos territorios peninsulares se había visto fortalecido a causa del control que la monarquía ejerciera sobre los procesos de reconquista y repoblación en las tierras ganadas a los musulmanes. Esto le había dado al rey un gran poder sobre la nobleza feudal. Sin embargo, la estabilización de la frontera con el islam en el siglo XIII, la limitación del crecimiento patrimonial de la aristocracia que esto ocasionó, así como los grandes poderes jurisdiccionales que habían recibido los señores feudales en Andalucía provocaron una situación de guerra civil por el control político entre esta alta nobleza y la debilitada monarquía. El ascenso de los Reyes Católicos trajo consigo el sometimiento de esa clase señorial, para lo cual Isabel consolidó los municipios urbanos y la Santa Hermandad, policía rural que acabó con el bandolerismo en los caminos, causado en buena medida por el absoluto poder que habían alcanzado los nobles en algunas regiones.

La aristocracia que se sujetó a la monarquía fue convertida en un grupo cortesano y detentador de cargos públicos, por lo que continuó recibiendo abundantes rentas. Para lograr su apoyo, los Reyes Católicos les dieron enormes beneficios, protegieron sus organismos de representación, como la Mesta (que era una organización de productores de lana), y los convirtieron en los principales beneficiados de su política eco-

nómica gracias a la concesión del sesenta por ciento de las rentas del Estado. Curiosamente, la pugna entre una nobleza feudal autonomista y la monarquía centralizadora se trasladó a un nuevo escenario en el siglo XVI americano.

Junto con la nobleza, los Reyes Católicos contaron también con el apoyo incondicional de la Iglesia, cuyos miembros –en especial, los obispos– recibieron a cambio una enorme riqueza que aumentó su influencia social. Esto explica por qué la política unificadora de los Reyes Católicos dio tanta importancia a los aspectos religiosos. Uno de los primeros puntos de esa política fue poner al estamento eclesiástico bajo el dominio directo de la Corona, lo cual se consiguió gracias al apoyo del papa valenciano Alejandro Borja, quien concedió a los reyes españoles el Regio Patronato. Mediante este recurso, los monarcas tenían el privilegio papal de elegir a los obispos idóneos para ocupar las diócesis españolas, podían impedir el paso de bulas y breves pontificios en sus territorios, y tenían el control sobre diezmos y fundaciones eclesiásticas.

Un segundo punto de la política religiosa fue la eliminación de las minorías no cristianas. En 1492 se decretó la expulsión de los judíos, y en 1502 se forzó a la conversión y bautizo de los mudéjares granadinos. Estas medidas fueron anti-económicas, pues los judíos eran uno de los pocos grupos hábiles para recoger el impulso del primer capitalismo. Como último recurso se instauró en Castilla la Inquisición, para perseguir a los falsos cristianos –muchos de ellos, conversos del judaísmo–, lo que resultó muy conflictivo, pues una parte de la población judía estaba ya insertada en el mundo cristiano y muchas familias que pertenecían a la aristocracia y a los grupos mercantiles tenían antepasados judío-conversos. El tema de la pureza de sangre fue central en adelante, pues nadie quería ser considerado judío después de la expulsión; a pesar de ello, varios de los conquistadores y muchos de los mercaderes que pasaron a América tenían ese origen.

A la par de esa política de unificación interna, Castilla y Aragón adoptaron una decidida actitud expansionista. Granada, el último reducto musulmán en la península, fue conquistada y anexada al reino de Castilla en 1492; en esa misma fecha inició la expansión en el norte de África y la colonización de las Antillas americanas. Aragón continuó su política de control sobre Italia y el Mediterráneo, y logró que Navarra, hasta entonces dentro de la esfera de influencia francesa, se uniera a España con la concesión de enormes privilegios para sus habitantes. Al mismo tiempo, Isabel de Castilla centraba sus esfuerzos en consolidar su reino, con el apoyo de Fernando de Aragón, que instrumentaba una política matrimonial que colocaba a sus hijas en los tronos de Portugal, Inglaterra y Austria, para contrarrestar el creciente poder de Francia.

Gracias a esas políticas no sólo se conformó la primera unidad hispánica, sino que se ponía en contacto con el otro conglomerado que surgía en el centro de Europa. El archiduque de Austria, Maximiliano, por la vía matrimonial, se anexó el ducado de Borgoña, un poderoso territorio que a lo largo de la Edad Media se había consolidado aprovechando las disputas entre sus dos vecinos, Francia y Alemania. Unas décadas antes, la casa de Borgoña había unido a sus tierras el condado de Flandes –actuales Bélgica y Holanda–, y con sus prósperas ciudades comerciales y manufactureras se había convertido en uno de los territorios más ricos de Europa. A pesar de algunos fracasos, de esas políticas nació el poderío que fusionó estos dos conglomerados en una sola cabeza: Carlos de Habsburgo, hijo de Juana, una de las herederas de los Reyes Católicos, y de Felipe, el sucesor de la casa de Austria.

A partir de 1520, Carlos V también consiguió el título de emperador de Alemania por designación de una dieta. Aunque el cargo imperial era meramente honorifico, la idea de una monarquía universal cristiana fue el motor principal de las acciones que realizó Carlos y de su rivalidad con Francia. El rey de esa nación, Francisco I, su principal opositor y aspirante también a la corona imperial, llevó a cabo varias campañas, todas fracasadas, para apropiarse de los territorios hispano-austriacos en Italia y Flandes. Al consolidar su dominio sobre esas dos regiones, el imperio Habsburgo unió las más dinámicas y prósperas economías de Europa, los territorios donde el comercio, las manufacturas y las finanzas anunciaban el futuro despegue del capitalismo; sólo faltaban para ello los metales preciosos que se encontraban aún en las entrañas de esa América que se estaba descubriendo.

Además de Francia, el otro gran oponente de las pretensiones universalistas de Carlos fueron los turcos otomanos, que pusieron en jaque a la cristiandad tanto en la Europa oriental como en el Mediterráneo. A lo largo del siglo XV, el imperio bizantino había sucumbido bajo las armas de los ejércitos islámicos; de hecho, cuando Constantinopla fue conquistada, en 1453, prácticamente toda la península de los Balcanes y Anatolia ya eran turcas. A partir de entonces, continuos ataques islámicos hacia Serbia, Hungría y Austria hicieron caer bajo su dominio ciudades tan importantes como Belgrado (1521) y Buda (1541); sólo Viena se salvó, después de ser sitiada, en 1529. De manera simultánea, la conquista de Egipto, en 1519; la toma de Rodas, en 1522; y las sucesivas alianzas y anexiones de Argelia y Túnez, el imperio turco impuso su dominio sobre el Mediterráneo. En 1530, Carlos V cedió la isla de Malta a los caballeros de San Juan, expulsados de Rodas, y se convirtió en el bastión que detuvo el avance turco hacia el Mediterráneo occidental. El imperio islámico otomano fue, a lo largo de los siglos siguientes, un referente obligado para Europa, no sólo porque su presencia

mantuvo vigente el tema de la Cruzada, sino también como el modelo no cristiano de un estado con una gran eficiencia burocrática y militar.

Además de la oposición de Francia y del imperio turco, la unidad imperial estaba muy lejos de hacerse realidad, pues insurrectos localistas que habían visto afectados sus intereses provocaron brotes de rebelión en varias regiones del imperio. En Castilla, el movimiento urbano de los comuneros (1520-1522) se levantó contra las pretensiones y prepotencia de los consejeros borgoñones de Carlos y de los nuevos impuestos. En Valencia y Mallorca, las germanías (1519-1523) provocadas por la disolución de las milicias de artesanos pusieron en peligro el dominio en esas regiones. Por las mismas fechas, en Navarra, parte de la nobleza interesada en recuperar la autonomía pidió la ayuda de Francia para independizarse de la naciente unidad hispánica. En todos estos casos los movimientos fueron aplacados por medio de la violencia o de la diplomacia. Esa política belicista llevó a crear fuertes deudas con los banqueros alemanes, hacia quienes se dirigieron los primeros metales salidos de América.

Algo distinto sucedió en Alemania, donde el movimiento religioso promovido por Martín Lutero unificó los territorios norteños bajo un ideario común al desconocer a las dos autoridades que habían detentado la supremacía simbólica en la Edad Media: el imperio y el papado. La reforma luterana anunciaba la muerte del sueño mesiánico de un emperador universal que regiría sobre un mundo unido bajo la fe católica, y hacía patente que la presencia de los localismos y de la diversidad europea, que a partir de entonces también fue religiosa, hacían imposible pensar en una unidad.

Ante el fracaso de encontrar una solución a la conflictiva situación del imperio alemán, Carlos optó por concentrar su fuerza en España, poniendo su cabeza en Castilla –el más centralizado de sus territorios– y sustentándola con una compleja burocracia civil y eclesiástica. Para ello, creó consejos de Estado, extendió los privilegios del Regio Patronato para poder nombrar arzobispos y obispos fieles a sus mandatos, y nombró virreyes para todos los territorios peninsulares fuera de Castilla (Navarra, Aragón, Cataluña y Valencia), para los dominios italianos (Sicilia, Nápoles y Cerdeña) y para las recién conquistadas posesiones americanas (Nueva España y Perú).

Simultáneamente, se implementó una política económica con pocas perspectivas a futuro, basada en la acumulación de metales preciosos y en la exportación de la lana, lo que provocó el inicio de una recesión económica que estalló en la segunda mitad del siglo XVI y de la que España jamás se recuperaró. Por último, desarrolló una ideología política y religiosa de carácter mesiánico que veía en España la salvadora de la humanidad y la difusora de la catolicidad hasta los confines del mundo. Con su hijo Felipe II, ese ideal llevó al imperio a una serie de catastróficas guerras de tinte religioso

contra los turcos y contra los protestantes, que sólo consiguió desangrar aún más las arcas del Estado.

Antes de morir, Carlos V renunció al poder y se retiró a un monasterio en Yuste. Al irse, dividió su gran imperio en dos partes: una, la austriaca y el título imperial, la entregó a su hermano Fernando de Habsburgo; la otra, heredada a su hijo Felipe II, incluía la península ibérica y sus posesiones en América e Italia y los Países Bajos.

Con la abdicación de Carlos V, la idea del emperador universal sufría un fuerte revés. Toda una visión apocalíptica-mesiánica surgida entre los siglos IV a VI comenzaba a derrumbarse. La idea de que antes del fin de los tiempos aparecería el Príncipe de la Paz, el último Rey del Mundo, quien lograría la unidad cristiana, se veía cada vez más inalcanzable. Carlos v, aquel que estaba destinado a convertirse en ese Rey Mesías, en el rey unificador que extendería el cristianismo a todo el planeta, dimitía. Sin embargo, la visión mesiánica no desapareció con él y sus sucesores en las dos ramas de la casa de Habsburgo –la hispana y la austriaca–, pues siguieron creyéndose los legítimos herederos de esos ideales.

Las grandes revoluciones culturales del Renacimiento: cambios y permanencias

Hasta nuestros días sigue en pie la discusión entre medievalistas y modernistas sobre cuáles fueron los verdaderos alcances de los cambios culturales que se dieron entre los siglos XV y XVI. Eugenio Garin,[2] por ejemplo, sostiene que hubo un giro fundamental en el Renacimiento respecto al mundo anterior, pues se comenzó a romper con el paradigma basado en el pensamiento teológico para dar paso a otro sustentado en la ciencia y la racionalidad, con el subsecuente e incontrolable proceso de secularización. Otros autores, como Jacques Heers,[3] han insistido en que el movimiento humanista solamente se puede observar en una capa de intelectuales, pero la mayor parte de la población, y muchos letrados, continuaban viviendo en los esquemas mentales basados en el pensamiento cristiano medieval hasta muy avanzado el siglo XVII. Por ello, la escuela francesa ha creado el concepto de *sociedades de antiguo régimen* para hablar de la civilización propia de la era preindustrial, sin olvidar por supuesto que en los siglos XVI al XVIII se gestaron muchos de los fenómenos que darían origen al mundo moderno

[2] Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1981.

[3] Jacques Heers, *La invención de la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1995.

y que éste se fue insertando paulatinamente en la mentalidad colectiva y de manera distinta en las diferentes regiones de Europa. Un hecho incuestionable es, sin embargo, que frente a los cambios que se estaban dando de manera ininterrumpida permanecían vigentes aún muchos de los valores que se gestaron durante el periodo anterior.

Uno de los rasgos más importantes de esa continuidad fue, sin duda, el pensamiento cristiano, cuya primera síntesis filosófica y teológica fue llevada a cabo por Agustín de Hipona entre los siglos IV y V. La percepción del mundo terrenal como escenario de una lucha entre el bien y el mal, entre el vicio y la virtud, y de un final catastrófico para la humanidad, seguido por un juicio universal en el que Dios daría premios y castigos, infierno o gloria, a las almas, tuvo vigencia a pesar de la ruptura ocasionada por la Reforma. La brujomanía, la demonología, la apocalíptica y las creencias en la salvación o la condenación eternas fueron creencias compartidas por protestantes y católicos, aunque las convicciones sobre milagros, apariciones, santos y vírgenes y la profusa ritualidad surgida alrededor de ellas fueron cuestionadas por las iglesias reformadas.

Esto ocasionó que en muchos países perviviera, por lo menos hasta el siglo XVII, la visión del Dios violento, iracundo y justiciero del Antiguo Testamento, y que no fuera percibida como contradictoria respecto a la concepción amorosa y providente que se muestra en el Nuevo Testamento. Esas dos visiones de Dios hacían posible la convivencia de ideas tan opuestas como el amor al enemigo y el espíritu de cruzada, el llanto y el sufrimiento como ideales de vida en convivencia con la risa y el placer como paradigmas de la felicidad, la adecuación entre la renuncia al mundo, a la riqueza y al poder, y las alianzas de los sectores eclesiásticos con los ricos y poderosos. Un ejemplo claro de esas contradicciones fue la persistencia de la esclavitud hasta el siglo XIX en sociedades cristianas que predicaban que todos los hombres eran iguales a los ojos de Dios, pero que justificaban la esclavización de los africanos a partir de la maldición bíblica que lanzó Noé contra los descendientes de Cam, supuesto padre de los negros.

Precisamente esa percepción de un Dios justiciero, muy presente en la literatura apocalíptica, era la que inspiraba la exclusión del otro, el no cristiano, y la justificación de la guerra contra él y la intolerancia. Así, la conciencia de una cristiandad en lucha frente al islam continuó siendo el origen de la identidad de la Europa cristiana frente al mundo musulmán, en especial frente al turco, hasta el siglo XVII. Esa misma falta de respeto a la otredad impuso la cristianización de los nativos americanos como consecuencia de la conquista de los territorios, llevada a cabo por el imperio español, o las persecuciones y matanzas contra los judíos que siguieron dándose en el mundo católico hasta el siglo XVII y en la Alemania nazi hasta el siglo XX.

A partir del siglo XIII, la visión agustiniana comenzó a compartir el espacio teológico con el tomismo escolástico elaborado por fray Tomás de Aquino, miembro de una de las órdenes mendicantes, la dominicana, y maestro de una de las universidades más prestigiosas del siglo XIII, la de París. Su aportación filosófica consistió en sistematizar en una gran *Summa theologica* la filosofía y la teología cristianas a partir de la lógica aristotélica, creando un "edificio" en el cual se insertaría todo el conocimiento humano sobre Dios, la creación y el hombre. En el tomismo, la filosofía estaba supeditada a la teología, por lo que los temas claves de su pensamiento eran la revelación y la salvación. La ciencia sagrada o teología se basaba en la fe en la palabra inspirada por Dios a los apóstoles y los profetas, palabra que estaba contenida en la Biblia. La noción de revelación se adecuaba, sin embargo, a los conocimientos que eran necesarios o útiles para la obra de la salvación, por lo que los temas sobre el pecado, la gracia, la predestinación y el libre albedrío eran centrales en el pensamiento tomista, que le dedicaba un amplio espacio a la llamada teología moral. Así, los conceptos de vicio y virtud sufrieron adaptaciones a la realidad burguesa, con el fin de justificar las ganancias provenientes del comercio y del préstamo con interés.

A lo largo de estos tres siglos y gracias a esta actividad ordenadora y sistematizadora del papado, se consolidaron en el occidente cristiano un conjunto de temas teológicos novedosos, temas que las iglesias orientales nunca desarrollaron: el sacramentalismo, la creencia en el purgatorio y en las indulgencias, el demonismo, la mística visionaria femenina, la exacerbada visión corporal de Cristo, la inmaculada concepción de la Virgen, y la pobreza y la caridad como instrumentos de salvación. En la *Summa theologica* de Santo Tomás de Aquino quedó plasmada la nueva visión de los sacramentos, su definición como rituales propiciadores de la gracia y la justificación de su existencia a partir de textos bíblicos, lo que remontaba su instauración al mismo Cristo. Dichos temas, discutidos en las facultades de teología de las universidades, fueron considerados por la Iglesia dogmas indiscutibles.

Sin embargo, el tomismo, y todo el movimiento que se ha denominado escolástica, debe estudiarse como una consecuencia de los profundos cambios que se dieron en Europa entre los siglos XI y XIII, por ejemplo, la consolidación del papado como una estructura jurídico-administrativa, las discusiones teológicas que se dieron alrededor de seis concilios ecuménicos –en tres siglos se dio la mayor actividad conciliar de la Iglesia en toda su historia– y la consolidación del derecho canónico con el Código de Graciano y las *Decretales* de Gregorio IX. Este aparato jurídico, impulsado también desde las universidades italianas y españolas, influyó en el derecho civil que estaba construyendo las bases legales de las monarquías europeas y de los municipios

urbanos; al igual que el eclesiástico, éste abrevaba de la recopilación del derecho romano ordenada por el emperador Justiniano en el siglo VI. Con el descubrimiento de América, el tomismo y el derecho romano aportaron las bases teológicas y jurídicas para justificar o cuestionar la conquista y la explotación de los nativos del continente.

Al mismo tiempo que la teología dogmática y el derecho romano se desarrollaban en latín en las universidades, en los concilios y en las cancillerías de los monarcas, se elaboraba una compleja red de difusión de esos mensajes a las masas en las lenguas vernáculas bajo los cánones de la retórica. Este arte liberal, estudiado en la primera de las facultades universitarias, se constituía no sólo en un instrumento comunicativo básico para la emisión de los mensajes, sino que también condicionó sus contenidos; a partir de sus normas, todo lo conocido, la naturaleza y la historia, lo material y lo espiritual, fue susceptible de convertirse en material didáctico. Así, entraron a formar parte de ese arsenal retórico todos los elementos de la naturaleza (astros, animales, plantas, minerales), los dioses de la mitología grecolatina y los héroes del mundo clásico y del Antiguo Testamento. El cosmos y la historia se utilizaron como libros abiertos donde Dios había escrito de manera alegórica las enseñanzas morales necesarias para la salvación eterna.

Como instrumento de la comunicación oral, la retórica era reiterativa, amplificadora –es decir, decía lo mismo de muchas maneras– e iba dirigida a la emotividad, no a la racionalidad. En el conocimiento retórico estamos ante una lógica figurativa basada en imágenes y en analogías, en la que no existían conocimientos novedosos, por lo cual los ya existentes debían ser mantenidos gracias a la memoria y a la repetición.

A partir del siglo XI, la cristiandad latina reestructuró la predicación hacia los laicos haciendo uso de muchas de las concepciones y técnicas utilizadas por la Iglesia bizantina y por los recursos que aportaba la retórica clásica, convertida en instrumento de predicación. Los mendicantes jugaron en esto un papel fundamental. Para extender las nuevas concepciones entre los seglares, la Iglesia occidental utilizó la imagen como una tecnología de comunicación bajo la propuesta: es necesario hacer ver para hacer creer. Las imágenes devocionales pintadas y esculpidas llenaron los altares de las iglesias y se convirtieron en vehículos de emotividad y en centro de la liturgia. Otras veces sirvieron para narrar historias y se volvieron un medio didáctico insustituible que se plasmó en capiteles, muros y pórticos de los templos.

Pero la imagen no sólo fue objeto de las artes visuales, toda una retórica expresada en sermones que contaban la vida de Cristo, la Virgen y los santos, y describían al demonio con su aspecto polimorfo y mimético, generó también una narrativa llena de imágenes verbales utilizando las lenguas vernáculas. Por medio de *exempla* –relatos lineales cortos que creaban imágenes mentales y concluían con una moraleja– se

intentaba modelar los comportamientos para reforzar una labor que iba dirigida a afianzar la enseñanza cristiana y a reformar las costumbres dentro de los términos de lo que se consideraba una "sana moral". Desde el siglo XIII –pero, sobre todo, en las centurias siguientes–, primero, los cistercienses y, después, los mendicantes hicieron recopilaciones de esas narraciones para ayudar a los predicadores en su labor.

La retórica no sólo modeló la cultura religiosa, el mundo secular cortesano también se vio influido por una visión que concebía el universo como algo cerrado y jerárquico, ordenado por Dios para cumplir una finalidad determinada, y basaba su éxito comunicativo en dos campos: el uso bello y elocuente del lenguaje y la estilización de la conducta corporal, es decir, los buenos modales cortesanos. La retórica se convirtió así en un sistema único de comunicación que sólo podía funcionar en sociedades jerarquizadas –como las occidentales de los siglos XVI, XVII y XVIII– para las cuales hablar bien y vestirse y comportarse con propiedad eran elementos que diferenciaban al cortesano del plebeyo. Por ello, la "buena educación" de las aristocracias se centraba básicamente en el manejo adecuado de la comunicación oral y gestual (humanista), pues esos eran los rasgos que hacían a los "humanos" distintos de las "bestias".

El elemento cortesano de las sociedades llamadas "modernas" era sólo un aspecto de la continuidad del carácter estamental medieval de la sociedad. Sobre todo, en el mundo católico se mantuvo la pervivencia de los valores nobiliarios y caballerescos por lo menos hasta el siglo XVII, como la idea del amor cortés y de las hazañas guerreras como signo de prestigio, así como la permanencia de un sector eclesiástico que detentaba fueros y privilegios. Además del esquema estamental, en muchas regiones se siguió funcionando bajo un sistema corporativo en el cual cada uno de los cuerpos sociales –gremios, consulados, cabildos, provincias religiosas, cofradías– presentaba fuertes autonomías, estructuras jurídicas inamovibles, posibilidades de sufragio y un cúmulo de signos que le daban identidad –estandartes, vestimenta, escudos, santos, liturgias, edificaciones religiosas y, algunos, hasta crónicas–. Estos aparatos de representación eran fundamentales para una sociedad que tenía en la teatralización, la apariencia y el boato externo desarrollado en los rituales cotidianos el único instrumento por medio del cual se hacía visible algo tan abstracto como el poder, la autoridad y las instituciones.

Dentro de este esquema de unidad, esta sociedad estamental y corporativa donde cada quien ocupaba un lugar predeterminado por Dios se percibía a sí misma bajo un modelo jerárquico. A la cabeza de ella se encontraba el rey, representado con la corona, el trono y el cetro, y simbolizado por el sol, emblema de la centralización monárquica. El reino terrenal quedaba además sacralizado pues, en el cielo, Cristo era un rey coronado, rodeado de una corte de santos y con una reina, su madre, María. Esta vi-

sión de un reino sin fisuras y sujeto a la voluntad de un monarca todopoderoso no era, sin embargo, más que un discurso retórico, pues el Estado real no podía ejercer sus funciones –mantener la paz y el orden, y administrar justicia– si no establecía pactos con las fuerzas sociales que detentaban el poder económico. Los Estados absolutistas conservaban así el carácter pactista y patrimonialista –la herencia del poder era un patrimonio trasmitido a un linaje– que había caracterizado a las monarquías medievales. A diferencia del Estado administrador y burocratizado moderno, el medieval era un árbitro que administraba justicia y que intentaban armonizar posiciones antagónicas con la ayuda de un reducido número de funcionarios.

Muchos de esos valores que podemos llamar por comodidad "medievales" fueron transformándose con la aparición de las revoluciones culturales de los siglos XVI y XVII, siendo la imprenta la más trascendental, la que influyó en todas las otras e impuso un nuevo tipo de medio de comunicación para la difusión de las ideas. Aunque desde el siglo XII el libro manuscrito comenzó a volverse muy popular y circuló en los ámbitos universitarios y cortesanos, su costo y laboriosidad limitó su uso sólo a algunos nobles y clérigos. Con la imprenta, en cambio, se difundieron las ideas en amplios sectores emergentes, como la burguesía, lo que trajo aparejado también una expansión del proceso de alfabetización. El dominico fray Bartolomé de las Casas supo utilizar muy bien ese medio como un instrumento para propagar sus ideas.

El libro impreso, por ejemplo, influyó profundamente en la política, que tomó un nuevo signo con la formación de la razón de Estado, que se justificaba en sí misma, haciendo innecesario el apoyo religioso y ético. Dichos postulados tuvieron en Nicolás Maquiavelo y en su libro *El Príncipe* su más importante teórico, aunque su aplicación ya se venía dando en la práctica: las decisiones de los gobernantes debían estar condicionadas por el beneficio público, aunque fueran cuestionables moralmente. La frase maquiavélica de que "el fin justifica los medios" sintetiza lo que podríamos definir como una forma nueva de ver el gobierno, en la cual la política se justifica a sí misma y no necesita una razón teológica. Este tema, central en las discusiones del padre Las Casas y los juristas, fue clave en la política de Felipe II, a pesar de que "la razón de Estado" se siguiera justificando teológicamente.

Otra revolución que se vio fuertemente influida por el libro impreso fue la reforma protestante, que insistió en la lectura de la Biblia por los fieles, como uno de sus temas más significativos. Pero también la imprenta jugó un importante papel en la reforma católica y en la renovación teológica escolástica que promovieron dominicos y jesuitas para contrarrestar el avance protestante. Con dicha confrontación desapareció la antigua unidad religiosa de Europa alrededor de la Iglesia católica y del papado, bajo

cuya obediencia se mantuvieron Francia, España, Polonia, las ciudades italianas, Irlanda y el imperio austro-húngaro, en tanto que la mitad norte de Europa pasó a formar parte de las iglesias reformadas. Con la presencia de muchas confesiones se introdujo el relativismo en materia religiosa y, con ello, la posibilidad de que todas las creencias pudieran ser igualmente válidas, pero también de que ninguna lo fuera. Esto incidió fuertemente en la ruptura del paradigma teológico que había regido la conciencia europea hasta ese momento, aunque el proceso fue muy lento y hasta la centuria siguiente no se implantó la tolerancia religiosa que comenzó a cambiar la perspectiva hacia un mundo más secularizado. Eso, sin embargo, no era aún perceptible en el siglo XVI, una época de guerras religiosas e intolerancia en la que vivió fray Bartolomé.

Algo, en cambio, que sí estuvo presente en el universo cultural del padre Las Casas fue el denominado humanismo, movimiento que propugnaba por el rescate del mundo clásico y de sus valores, aunque siempre adecuándolos al cristianismo. A diferencia del medioevo, que se centró en los autores latinos atendiendo a sus principios morales y los percibió de manera ahistórica, el humanismo no solo recuperó la literatura griega, también restauró la historicidad de las lenguas clásicas. Su conocimiento, junto con el hebreo, estaba además dando impulso a estudios lingüísticos sobre la Biblia. El humanismo postulaba que el hombre era el principio y el fin del conocimiento, y que la mayor perfección de la humanidad había sido alcanzada en la antigüedad clásica. Proponía, por tanto, el estudio minucioso de los textos grecolatinos y el desarrollo de un programa educativo basado en ellos. Oponía la comprensión a la memorización escolástica y la crítica al autoritarismo.

Con el humanismo se estaba dando no sólo una nueva visión del mundo clásico, de sus bellas letras, de su excelso arte, de la historia como maestra de vida y de la libertad crítica, se mostraba también una percepción más amable de la vida humana. Frente a un cristianismo medieval que insistía en el valor del sufrimiento y del dolor como instrumentos de redención y de una visión pesimista de la vida, el humanismo presentaba un enfoque optimista del amor humano, de la amistad, de los placeres, de la belleza del cuerpo, del erotismo y de la capacidad humana para la creación. Todo ello llevó al humanismo a considerar valiosas para la cristiandad algunas concepciones de las civilizaciones paganas (Egipto, Grecia y Roma), a las que liberó de la carga demoniaca que le había dado la escolástica.

Muchos pensadores trataron de integrar el ideal del hombre clásico con la civilización cristiana, lo que los llevó a postular una renovación religiosa. Erasmo de Rotterdam, máximo representante de esta corriente, planteaba el estudio del cristianismo en sus fuentes bíblicas, así como su interpretación a la luz de la filosofía clásica. La Sagrada

Escritura debía ser traducida a todas las lenguas para que cualquiera encontrara en ellas el camino de la salvación a través de una comunicación más íntima con Dios. Se criticaba además la piedad externa, el culto a las imágenes y a las reliquias, el fanatismo, la superstición, y a los frailes corruptos e ignorantes. Otros pensadores, como Tomás Moro, postulaban una sociedad ideal llamada Utopía, donde regían los principios del cristianismo primitivo y se habían abolido la propiedad privada y la desigualdad. Fray Bartolomé, como todos los hombres cultos de la época, estaba imbuido de esas ideas humanistas.

Una de las consecuencias del humanismo, además de la exaltación de la dignidad del hombre, fue la búsqueda del conocimiento de la naturaleza, cuyos postulados trajeron consigo la denominada revolución científica. Gracias a los contactos con la ciencia árabe, a partir de los siglos XII y XIII comenzó a reivindicarse una nueva manera de pensar basada en la lógica, la observación y la experimentación, cuyos principios fueron propuestos, entre otros, por Pedro Abelardo y fray Roger Bacon.

En el siglo XV, a raíz de la llegada de sabios bizantinos a Florencia, la filosofía neoplatónica y los textos atribuidos a un sacerdote egipcio llamado Hermes Trismegisto comenzaron a proponer la visión de que, además de la revelación, el conocimiento de Dios podía alcanzarse por medio de la astrología, de la cábala y de la numerología matemática. Tanto el postulado experimental como el procedente del conocimiento esotérico coincidieron en cuestionar uno de los principios básicos del saber antiguo: el geocentrismo.

Nicolás Copérnico, matemático, físico, embajador y astrólogo polaco, lanzó, en su libro *Sobre la revolución de las esferas celestes*, la hipótesis de que el sol era el verdadero centro del universo y no la Tierra. Su propuesta no fue aceptada, pues contradecía la narración bíblica en la que Josué detuvo el avance del sol con un dedo durante la toma de Jericó, pero varios de sus seguidores demostraron matemáticamente la veracidad de su aseveración, que no fue aceptada sino hasta el siglo XVII. A la larga, las propuestas de la ciencia en éste y en otros campos marcaron la desaparición del modelo retórico basado en verdades reveladas absolutas y en argumentos de autoridad, para sustituirlo por un pensamiento lógico que se sustentaba en la observación, la experimentación y la demostración matemática.

América, el capitalismo y la utopía

Uno de los acontecimientos que tuvo profundos efectos en este proceso de cambio científico y filosófico fueron los viajes de exploración que se iniciaron después de las

cruzadas hacia el Oriente, que continuaron con la llegada de los europeos a China y con las expediciones castellanas y portuguesas en las costas de África y en las islas Azores y Canarias, que llevaron finalmente al encuentro con América. Con esos viajes no sólo se comenzaron a poner en duda opiniones como la que sostenía que en las antípodas no era posible la vida, se ponían incluso en entredicho algunas aseveraciones presentes en la Biblia, como la de una humanidad distribuida en sólo tres continentes y representada por tres hijos de Noé o tres reyes magos. Un ejemplo que ilustra los cuestionamientos sobre la autoridad bíblica en materia científica lo dio Américo Vespucio, quien, al hablar de la gran cantidad de animales que encontró en las Indias, se preguntaba con cierta ironía sobre las dimensiones que debió tener el arca de Noé para que cupieran en ella una pareja de cada una de esas especies. Sin llegar a conclusiones que hubieran parecido heréticas para su tiempo, dicho comentario se aventuraba a cuestionar la verdad revelada en la Biblia sobre la universalidad del diluvio.

Además de reformular postulados sobre la botánica, la zoología y la astronomía, el descubrimiento y la conquista de América supuso también una serie de cuestionamientos morales sobre la justicia de las guerras, y no solamente de las que se llevaban a cabo para someter a los pueblos recién descubiertos. El irenismo –del griego *irene*, que significa "paz"– fue un movimiento muy generalizado entre los intelectuales europeos, que consideraba que los sufrimientos provocados por la guerra a los seres humanos era suficiente argumento para pugnar por una paz total. Se estaban gestando en ese momento las bases del derecho internacional llamado "de gentes". En la Universidad de Salamanca, la escuela dominica, encabezada por Francisco de Vitoria, se cuestionaba las bases morales sobre las cuales se sustentaba el derecho que tenían los españoles de apropiarse de los bienes de los pueblos conquistados o de privarlos de su libertad. Frente a las críticas a la conquista y a la esclavización de los pueblos americanos y a los cuestionamientos irenistas sobre las guerras que enfrentaban a los países europeos, la mayoría estaba de acuerdo en que la única beligerancia justificada era la cruzada contra el islam.

Pero América no sólo significó para Europa un cuestionamiento de sus concepciones geográficas y la ruptura de su paradigma tripartito, la explotación de sus recursos, sobre todo de sus metales, y del trabajo humano necesario para extraerlos fue también la que provocó el nacimiento del capitalismo. Sin embargo, esas necesidades económicas tuvieron que ser matizadas por la exigencia de la salvación de las almas –es decir, la conversión de sus habitantes a la fe católica– como requisito para justificar su explotación.

Adquisición de oro y salvación de las almas, dos aspectos aparentemente opuestos, venían construyendo la realidad europea desde hacía varios siglos. El primero re-

cibió un gran impulso entre los siglos XII al XV, cuando las ciudades comenzaron a ser importantes centros económicos gracias al comercio, las manufacturas y las actividades bancarias y crediticias. Sin embargo, para consolidar este impulso hacían falta metales preciosos, los cuales se volvieron insuficientes conforme crecía la economía. El crédito supuso una solución momentánea a la falta de circulante, pero sin el respaldo en oro el sistema económico estaba en peligro de colapsar. El problema se solucionó con la llegada masiva de metales del Nuevo Mundo a partir de la segunda mitad del siglo XVI, pero esos capitales comenzaron a concentrarse en los centros que habían desarrollado desde la Edad Media las actividades comerciales: Flandes, Holanda, Inglaterra, el norte de Francia y Alemania.

Así, paradójicamente, aunque España parecía ser la principal beneficiaria de la explotación mineral americana, al carecer de una base productiva y con una política que derivaba enormes recursos hacia la guerra, los metales terminaron en manos de los mercaderes extranjeros y de los banqueros alemanes y genoveses. En cambio, el tránsito de metales por el territorio ibérico sólo generó inflación y crisis, con lo cual la emigración hacia América se acrecentó.

La búsqueda del oro, justificada como una necesidad para sostener a una monarquía belicosa y mesiánica, estaba sustentada en textos del Antiguo Testamento, con su Dios considerado Señor de los Ejércitos, con sus reyes guerreros y con su exaltación de la venganza como un valor. En total oposición estaba la propuesta del Nuevo Testamento, con una divinidad que ordenaba "amar al prójimo como a uno mismo" –incluso a los enemigos– y que sancionaba la no violencia –"si te dan una bofetada en una mejilla, pon la otra"–. Ese Dios, que incitaba a la solidaridad humana, fue el inspirador de las leyes protectoras y del pacifismo del cual partía la condena de la esclavización. Esa era también la divinidad que infundía la idea de la evangelización como única justificación válida de la conquista, pues la salvación de las almas era más importante que la de los cuerpos.

Ambos procesos –la acumulación de metales y la predicación del cristianismo– tuvieron así dos escenarios: uno americano y otro europeo. En el primero era donde se estaban llevando a cabo los descubrimientos, las conquistas, la explotación de la mano de obra y de los recursos naturales y la "salvación" de las almas. El segundo era donde se daban las discusiones, se imprimían los alegatos y se tomaban las decisiones. Esto explica por qué nuestro personaje cruzó doce veces el Atlántico.

Justo en el momento en que fray Bartolomé de las Casas moría, en 1566, se estaban abriendo desde América las rutas del Asia por el Pacífico: las Filipinas. No era ciertamente la primera vez que los europeos tenían asentamientos en el Lejano Oriente:

los portugueses tenían colonias en Goa, en la India, y en Macao, en la China. Los descubrimientos portugueses habían también atraído la atención de los ingleses y de los holandeses, cuyos barcos comenzaban a navegar en las aguas del océano Índico. Este proceso de expansión europea y las primeras tentativas de unificación hicieron posible el mundo globalizado que hoy habitamos. América fue el primer territorio donde los europeos realizaron sus primeras expediciones marítimas a escala mundial en busca de metales preciosos, de cuerpos que someter y de almas que redimir. Los cambios producidos en estos inicios de un mundo globalizado afectaron profundamente las vidas de millones de seres humanos que fueron desarraigados de sus tierras y que se vieron afectados por epidemias y explotación; al mismo tiempo, se produjeron intercambios de todo tipo, lo cual trajo consigo una enorme riqueza cultural. De ese mundo fue habitante y testigo un hombre bautizado como Bartolomé y apellidado Casaus.

Fray Bartolomé de las Casas, un hombre en el cruce de los caminos

Aunque no tenemos la fecha exacta de su nacimiento, se ha calculado que fue alrededor de 1484, por lo que tendría ocho años en 1492, cuando Isabel y Fernando decretaron la expulsión de los judíos y sus ejércitos conquistaron Granada. Difícilmente a esa edad pudo darse cuenta de lo que acontecía, y mucho menos de lo que significaría el primer viaje de Colón ese mismo año. A lo largo de la siguiente década, durante sus años de juventud, Bartolomé debió recibir las noticias que llegaban de las tierras recién descubiertas, las cuales se pensaban como asiáticas. Su padre Pedro de las Casas participó en el segundo viaje de Colón, en 1493, por lo cual desde muy joven Bartolomé tuvo una cercana relación con gente que viajaba a las Indias; sus narraciones despertaron la imaginación de muchos jóvenes que, como él, soñaban con pisar esas tierras cuyas descripciones se entremezclaban con las de aquellas descritas por la literatura caballeresca.

Pero, como la mayor parte de sus contemporáneos, el joven no pudo saber de las negociaciones que los Reyes Católicos hicieron en 1493 con el papa Alejandro VI para obtener el dominio sobre las tierras descubiertas, tampoco pudo enterarse sobre el tratado que al año siguiente se firmó en Tordesillas entre Castilla y Portugal, por el cual las dos potencias acordaron delimitar sus zonas de influencia mediante un meridiano situado a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. No es difícil, sin embargo, que el joven Bartolomé supiera sobre el enjuiciamiento de Colón llevado a cabo por Francisco Bobadilla en 1500 y ordenado por los Reyes Católicos dos años

después de su tercer viaje. Mucha gente debió ser testigo de su arribo a Sevilla cargado de cadenas, así como del inicio de su cuarto viaje, dos años después. Para entonces, Bartolomé estaba terminando sus estudios de artes –latín, retórica y filosofía– en Salamanca, y se preparaba para pasar a las Indias, de las cuales aún se sabía muy poco. Colón y sus contemporáneos seguían pensando que estaban en Asia, y en sus recorridos por las costas de Honduras, Nicaragua y Costa Rica buscaban un paso marítimo hacia China, con miras a llegar a Tierra Santa. Estos "descubrimientos", sin embargo, sólo debieron ser accesibles a unos cuantos cosmógrafos al servicio de los Reyes Católicos o del rey de Portugal.

Fueron ellos, y no el genovés, quienes descubrieron que estos territorios nuevos no eran el Cipango y Catay, descritos por Marco Polo. El portugués Pedro Álvares Cabral llegaba en 1500 a las costas del Brasil en nombre del rey Manuel I, zona que ya había recorrido Vicente Yáñez Pinzón tres años atrás. En la primera década del siglo XVI, Juan de la Cosa, Juan Díaz de Solís, Américo Vespuccio y el mismo Pinzón cartografiaron la costa Atlántica del continente desde el Golfo de México hasta la desembocadura del Río de la Plata. Para 1507, la información acumulada durante estos viajes terminó por definir los territorios recién descubiertos como un nuevo mundo, siendo Américo Vespucio y su equipo de cosmógrafos quienes lo llamaron así por primera vez. Sin embargo, a pesar de haberse comprobado la falsedad de la idea de Cristóbal Colón de que lo descubierto eran las Indias, este nombre continuó siendo aplicado al nuevo continente durante mucho tiempo. Ese fue el apelativo, por ejemplo, que recibió la casa de contratación de Sevilla creada por los reyes en 1503, a imitación de la portuguesa, para organizar a los mercaderes interesados en el comercio de las Indias, para centralizar y controlar mejor las mercancías y los barcos que llegaban y salían hacia ellas, y para custodiar la información náutica y cartográfica que se iba generando con los nuevos descubrimientos.

Las expediciones que recorrieron la costa atlántica del continente tenían su punto de partida en la isla de Santo Domingo, conocida entonces como La Española, que en 1500 era la colonia europea más importante de las Antillas, habitada por medio millón de nativos y un centenar de colonos. En ella se daban cita los tratantes de esclavos, los encomenderos que habían recibido indios para trabajar sus plantaciones, los gambusinos y aventureros en busca del escaso oro que se sacaba de los ríos, los funcionarios de la Corona y algunos franciscanos que se hacían cargo del cuidado espiritual de indios y españoles.

Esa fue la primera tierra americana que pisó Bartolomé de las Casas cuando llegó en 1502, a sus casi veinte años, con la expedición que traía Nicolás de Ovando, un

visitador enviado por la Corona para gobernar la isla en sustitución de Bobadilla. En la expedición llegaban mil quinientas personas en 32 navíos a una isla en la cual faltaban bastimentos, trabajo y recursos, que además acababa de sufrir los destrozos de un devastador huracán. Muchos de los recién llegados comenzaron a morir de hambre, debilitados por una travesía de tres meses y azotados por las enfermedades tropicales. Por ello, una de las primeras fundaciones de Ovando fue el hospital de San Nicolás, creado para ayudar a enfermos y moribundos. Con el visitador también llegaron los primeros esclavos de origen africano, muchos de los cuales ya habían nacido en la península ibérica, para trabajar en las plantaciones de caña de azúcar, cultivo que el gobernador pretendía introducir.

Ovando llegó con el mandato de establecer el orden en una isla que comenzaba a vivir los devastadores efectos de la colonización española: la acelerada mortandad de los nativos, las pugnas entre los dos clanes que explotaban los recursos de la isla –los Colones y los Roldanes– y las rebeliones indígenas en Jaragua, cruelmente ahogadas en sangre. Durante su gobierno, Ovando fundó varias ciudades, introdujo cultivos y otorgó encomiendas. Bartolomé de las Casas, como miembro de su grupo, se convirtió en uno de esos encomenderos que vivía en la capital, Vega Real, donde residía Diego Colón, el hijo primogénito del "descubridor" y uno de los hombres más ricos de la isla. En esos años, entre 1502 y 1504, arribaron también quienes serían los grandes conquistadores del futuro: Francisco Pizarro, Diego Velázquez, Francisco de Garay, Pánfilo de Narváez y Hernán Cortés. Unos años después, Las Casas volvió a España para hacerse clérigo, y en 1510 regresó en la misma flota que traía a los primeros frailes dominicos bajo las órdenes de fray Pedro de Córdoba, personaje que jugó un importante papel en su vida.

A su regreso a Santo Domingo, el padre Bartolomé recuperó su encomienda cerca de Vega Real, donde pasó a residir de nuevo. En esos momentos no había contradicción en que un eclesiástico tuviera indios a su servicio, dado que las limosnas de los fieles eran insuficientes para mantener un nivel de vida decoroso. Desde 1509 gobernaba la isla Diego Colón, quien había sustituido a Ovando gracias a un ventajoso matrimonio con una sobrina del duque de Alba, emparentado a su vez con el rey Fernando. Muy pronto, el gobernador y los encomenderos que lo apoyaban entraron en conflicto con los dominicos, quienes desde su llegada criticaron la explotación desmedida que sufrían los indios y se dieron cuenta de que las recomendaciones y leyes protectoras hacia los nuevos vasallos que la reina Isabel había dejado a su muerte en 1504 eran letra muerta. En 1511, uno de los integrantes de la comunidad dominica, fray Antón de Montesinos, predicó un sermón incendiario atacando la forma

inhumana y poco cristiana en la que los españoles trataban a los indios; los amenazó con no otorgarles la absolución si se confesaban hasta que no liberasen a sus indios; de no hacerlo, se irían al infierno.

Ante tales amenazas, el gobernador y los encomenderos escribieron al rey Fernando, quien en ese momento gobernaba también en Castilla por la muerte de su esposa, a sabiendas de que sus quejas serían escuchadas, pues uno de sus principales consejeros, Lope de Conchillos, tenía negocios e intereses en las Antillas. Además de las cartas, en 1512 las partes en conflicto decidieron enviar sendos embajadores para presentar sus posiciones: en defensa de los colonos, Diego Colón mandó al franciscano fray Alonso de la Espina, mientras que Montesinos representó a los dominicos.

Con una extraordinaria habilidad, este fraile consiguió que el rey Fernando reuniera en Burgos un grupo de juristas y teólogos, de cuyas discusiones salieron las primeras leyes a favor de los nativos. En ellas se estipulaba que los indios eran vasallos del rey y, por lo tanto, hombres libres; se mantenían las encomiendas, pero limitando el trabajo indígena a ciertas temporadas al año; se exigía remuneración por él, se prohibía emplear a mujeres embarazadas y niños, y se insistía en la obligación de los encomenderos de dar instrucción religiosa a sus trabajadores. En la junta se discutió también sobre la legitimidad de la conquista, y se propuso que, antes de iniciar cualquier campaña militar, se leyera ante los aborígenes el Requerimiento, un documento en el cual se les exigía su sometimiento pacífico a la Corona española. Si estos no aceptaban las condiciones expuestas, se les podía hacer la guerra "justamente". Con un trámite jurídico tan incomprensible para los indígenas, se legalizó la conquista armada.

Mientras tanto, Diego Colón envió expediciones a otras islas con objeto de aliviar la presión demográfica que sufría La Española, al tiempo que el gobernador ampliaba sus dominios y obtenía mano de obra esclava en ellas, pretextando que sus habitantes eran caníbales. En 1509, Francisco de Garay arribó a Jamaica, y Juan Ponce de León, a Puerto Rico. En 1511 se descubrió la isla Margarita, en la costa de la actual Venezuela, donde se encontraron perlas –margaritas en latín–. Por ese entonces, Diego Velázquez iniciaba la exploración de las costas de Cuba, y en 1512, Vasco Núñez de Balboa llegaba al Panamá y atravesaba el Istmo "descubriendo" el Mar del Sur, al cual le nombró el Pacífico.

Sin embargo, al igual que su padre, Diego Colón tenía un enemigo acérrimo, el obispo Juan Rodríguez de Fonseca, quien influyó para que los territorios de Centroamérica, conocidos como Castilla del Oro y el Darién, fueran concedidos a Pedro Arias Dávila, un judío converso, en contra de los intereses de Balboa, que era gente de Colón. Para establecer la colonia de Santa María del Darién Pedrarias, como

era conocido, llegó con cincuenta navíos y cientos de colonos, pero la fundación fue un fracaso pues la zona estaba llena de pantanos, de mosquitos y de enfermedades, y sus enclaves sólo sirvieron para capturar esclavos y venderlos en las islas, cada vez más despobladas. Muy pronto, al igual que Pedrarias, otros conquistadores que habían dirigido expediciones hacia las islas se independizaron del gobernador de Santo Domingo y establecieron por su cuenta capitulaciones con la Corona; por medio de ellas, se les otorgaban títulos, facultades, privilegios y mercedes, aunque los conquistadores debían realizar las campañas con sus propios recursos y dejar establecidas las bases para la futura colonización.

En una de esas expediciones a la isla de Cuba llegó Bartolomé, en 1514, como cura castrense de Diego Velázquez, quien traía también entre sus hombres a Pánfilo de Narváez y a Hernán Cortés. Ese año se fundaba La Habana, y el clérigo Las Casas recibía indios en encomienda, pero muy pronto se dio cuenta de las crueldades cometidas durante esa nueva ocupación. Unos indígenas invitaron a los españoles a una comida y éstos, temerosos de una emboscada, sacaron sus espadas y llevaron a cabo una terrible matanza. Las Casas quedó indignado por la inhumanidad de los actos cometidos por sus compatriotas, abandonó su encomienda y regresó a Santo Domingo.

En 1515, Diego Colón fue destituido a causa de las quejas por los abusos que había cometido. Cuatro años atrás, en 1511, por esas mismas razones, se había fundado la Audiencia de Santo Domingo, y en 1514 habían sido enviados funcionarios repartidores para limitar su poder y el de los encomenderos. Aprovechando la situación, Bartolomé se entrevistó con fray Pedro de Córdoba, y éste lo convenció de acompañar a fray Antón de Montesinos a España a entrevistarse con el rey Fernando y presentarle un memorial con todos los abusos y violaciones a las Leyes de Burgos por parte de Colón y de los encomenderos. En este viaje, Montesinos terminó de ganarse a Las Casas para su cruzada contra la esclavización y la encomienda.

Los años de 1516 y 1517 fueron decisivos pues, recién muerto el rey Fernando, perdieron su poder Conchillos y el obispo Fonseca, quienes eran los principales apoyos de los encomenderos antillanos. Juana, la legítima heredera al trono, imposibilitada para gobernar a causa de su demencia, fue forzada a dimitir a favor de su hijo Carlos, quien estaba aún en Flandes. En tan difícil situación fue nombrado como regente del reino el cardenal arzobispo de Toledo, fray Francisco Jiménez de Cisneros, un franciscano que había sido confesor de Isabel *La Católica*, hombre íntegro, desapegado de los bienes y con un fuerte sentido de la justicia. Por esas fechas llegaba también a Castilla otro clérigo llamado Adriano de Utrecht, consejero y preceptor del Carlos V –quien se convertirá en el papa Adriano VI en 1522–.

Las Casas y Montesinos se dirigieron a estas autoridades para entregarles el *Memorial de remedios para las Indias,* una propuesta utópica para crear en América una sociedad de labradores españoles, los cuales llegarían a convivir con comunidades de indígenas libres de la encomienda. En dichos pueblos sólo se permitiría la presencia de los frailes que los estarían evangelizando. En 1517, con el apoyo de Cisneros, Las Casas regresó a las Antillas para implementar las políticas que se habían generado a partir del *Memorial*. Lo acompañaban tres frailes jerónimos, miembros de una de las órdenes más reformadas de la época, pues el regente Cisneros se había dado cuenta de que muchos de los clérigos cercanos a la corte de Fernando, lo mismo que los funcionarios nombrados para América, estaban más interesados en sus propios beneficios que en obedecer las órdenes de la Corona o en proteger a los indios. Al llegar a las Antillas, los visitadores jerónimos se dieron cuenta de una compleja situación y de que la utopía que estaban proponiendo Montesinos y Las Casas era poco viable. Por ello, matizaron las reformas radicales y, sin quitar las encomiendas, consideraron fundamental fomentar la agricultura, para lo cual era necesario promover la emigración de campesinos. Consideraron también necesario acabar con el monopolio en el abasto de todo tipo de insumos que tenían los mercaderes, quienes eran además los principales tratantes de esclavos. Intentaron eliminar las encomiendas que poseían los no residentes, como las del obispo Fonseca, quienes recibían dinero de ellas sin vivir en las Antillas.

Las Casas consideró esas reformas insuficientes, y en 1517 regresó a España para quejarse de la tímida actuación de los jerónimos, pero se encontró con que su protector, el cardenal Cisneros, había muerto y que el obispo Fonseca retomaba su antiguo posición de poder. Con ello, triunfaban de nuevo los intereses de los encomenderos y los mercaderes, y la idea de crear comunidades indígenas autónomas se desvanecía. Ese mismo año llegó a Castilla el rey Carlos I, acompañado de su corte flamenca, generando fuertes conflictos con los funcionarios locales. Las Casas aprovechó la situación y consiguió el apoyo del canciller de Sauvage, quien no sólo era muy impopular por su corrupción, sino que además, para su desgracia, murió al año siguiente; en cambio, el partido aragonés, encabezado por Conchillos y Fonseca, lograba insertarse en la nueva situación y conseguía el apoyo de Guillermo de Croy, recién nombrado arzobispo de Toledo por el rey Carlos. A pesar de que el obispo Fonseca había conseguido mantenerse como el principal detentador de los asuntos de Indias, Las Casas consiguió permiso para que diez mil campesinos pasaran a América para implementar su proyecto. Pero al final, Fonseca, su acérrimo enemigo, le puso tantas trabas que sólo logró juntar doscientos, quienes al llegar a América recibieron encomiendas frustrando la idea lascasiana original.

Mientras tanto, Las Casas se dirigió a Barcelona para entrevistarse directamente con el rey Carlos, quien había ido ahí a jurar los fueros catalanes; ahí consiguió de él una capitulación para llevar a cabo la colonización pacífica en la costa de la actual Venezuela –Cumaná y Chirivichi–, donde franciscanos y dominicos ya tenían algunas misiones. Bartolomé consideraba que su utopía había fracasado por la oposición de encomenderos y funcionarios en Santo Domingo, Puerto Rico, Jamaica y Cuba, pero en esta zona, donde aún no habían llegado los colonos españoles, podría demostrar que era viable otro tipo de establecimiento con base en comunidades cristianas formadas por indios pacíficos. Pero el incansable luchador no contaba con la llegada de los tratantes de esclavos, quienes los capturaban con el pretexto de que eran caribes y, por lo tanto, caníbales, y los vendían en las Antillas. Como represalia ante tales abusos, los indios incendiaron las iglesias y asesinaron a los frailes; el proyecto fracasó cuando las últimas misiones fueron abandonadas en 1522. Años después, en 1528, Carlos V entregó la zona a los banqueros alemanes, los Welser, como pago por sus deudas, y su explotación fue tan brutal como la española.

A lo largo de ese tiempo, entre 1517 y 1522, se habían dado profundos cambios tanto en América como en Europa. En ese último año, el rey Carlos I viajó a Alemania para ser coronado emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico, pero llegó a un territorio convulsionado por los acontecimientos que había desatado Martín Lutero después de exponer sus propuestas de reforma en 1517. En 1524 se creó el Real y Supremo Consejo de Indias, y se le daban numerosos atributos, convirtiéndolo en el organismo que concentraba todos los asuntos relativos a América, el nombramiento de sus autoridades y el control de la casa de contratación. Entre los teólogos y juristas que lo formaban, fray Bartolomé encontró a los principales apoyos para su causa.

En América, siguiendo el derrotero de dos expediciones previas en las costas del Golfo de México, Hernán Cortés llegó a Veracruz en 1519 y, dos años después, conquistó Tenochtitlan, cabeza de la primera gran civilización americana que cayó bajo el dominio español. A partir de 1522, el conquistador comenzó a establecer en Nueva España el sistema de encomiendas que tanto daño había provocado en las Antillas y que estaba siendo tan criticado por Las Casas. El mismo año de 1519 en que Cortés llegó a Veracruz, Hernando de Magallanes encabezó una expedición con cinco naves y 250 personas para buscar un estrecho en el sur del continente que comunicara el Atlántico con el Pacífico. Una corriente marítima los alejó de las costas americanas llevándolos hasta las islas de la Polinesia, donde Magallanes fue asesinado por unos nativos. Sebastián Elcano tomó bajo su mando la expedición que se dirigió a la India, donde los portugueses ya tenían algunas factorías; continuó bordeando las costas de

África y en 1522 regresó a España con una nave y quince tripulantes. Por primera vez en la historia, seres humanos rodeaban el planeta mostrando con esa hazaña sus verdaderas dimensiones.

En 1520, Bartolomé de las Casas regresó a América y conoció a fray Domingo de Betanzos, el famoso misionero dominico, quien después tuvo un importante papel como dirigente de su orden en Nueva España. Este fraile lo convenció de profesar con los dominicos y, a sus 38 años, en 1522, inició su noviciado en el convento de Santo Domingo, y al año siguiente hizo sus votos monásticos. En 1527 fue enviado a fundar un convento en Puerto Plata, en la antigua fundación abandonada de la Isabela, donde permaneció tres años dedicado al estudio; ahí comenzó a escribir su *Apologética historia sumaria*,[4] con el objetivo de refutar las tesis de Gonzalo Fernández de Oviedo, quien en 1526 entregó a la imprenta su *Sumario de la natural historia de las Indias*. En esta obra, el cronista insistía en la inferioridad de los indios, gente que había nacido para servir y que no podía gobernarse a sí misma. Las Casas quería confrontar esta visión y mostrar las muchas virtudes morales de los naturales y los logros de sus civilizaciones, como la azteca y la inca.

Pero su estancia en Puerto Plata no fue sólo ministerio, meditación y escritura. Su carácter combativo frente a la encomienda le ganó la animadversión de los colonos españoles, al igual que su negativa a absolver en la confesión a quienes abusaban de sus indios; además, participó en la liberación de los esclavos en los testamentos, obtenida con las amenazas del fuego eterno. Quizás por esos problemas, sus superiores lo regresaron al convento de Santo Domingo en 1530, donde vivió los siguientes cuatro años dedicado a escribir memoriales y a la defensa de los indios. Es muy posible que a causa de su fama fuera llamado ese mismo año por el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, quien era también presidente de la Audiencia, para que fungiera como intermediario en las negociaciones con un foco de rebelión en la región occidental de la isla. Hacía diez años, el cacique Bauruco, bautizado como Enriquillo, y otros jefes de la zona presentaban una férrea resistencia al dominio español y, desde las montañas, asaltaban caminos y poblados. Las Casas consiguió que los rebeldes aceptaran las condiciones de paz que le ofrecía la Audiencia, y gracias a sus oficios fue sometida la insurrección.

[4] Según diversos autores, la obra que inició Las Casas hacia 1527 fue la *Historia de las Indias*, obra que interrumpió en repetidas ocasiones y que dejó inconclusa en 1561. Edmundo O'Gorman considera que la *Apologética historia sumaria* fue escrita entre 1556 y 1559, en cuya composición el autor se valió de varios capítulos de la *Historia de las Indias*. Véase: O'Gorman, "Estudio preliminar: La *Apologética historia*, su génesis y elaboración, su estructura y su sentido", en De las Casas, Bartolomé, *Apologética historia sumaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, t. I, pp XI-CXXIV (nota de los editores).

Es muy probable que su papel de intermediario con los indios alzados y sus fracasados intentos en Cumaná lo movieran a escribir en 1534 un memorial al Consejo de Indias, que no se conoció en su tiempo, pero que fue clave en sus actividades y obras futuras: *De unico vocationis modo*. En él señalaba, utilizando la impecable argumentación aristotélico-tomista, que no había otra forma efectiva de predicación del Evangelio sino por medios pacíficos, pues el mensaje de amor del cristianismo parecería incongruente después de una conquista y mediando la violencia. Las Casas escribía esta obra cuando tenía 50 años de edad y más de 30 de haber llegado a América.

Ese mismo año de 1534 se le presentó a fray Bartolomé la oportunidad para poner en práctica su nuevo proyecto. Dos años atrás, Francisco Pizarro había llevado a cabo la conquista del Cuzco y los dominicos veían en ella la posibilidad de ser pioneros en la predicación del Evangelio, para igualarse a los franciscanos, que lo habían sido en la de Nueva España. Además, su hermano de hábito, fray Tomás de Berlanga, acababa de ser nombrado obispo de Panamá e intermediario en la lucha de facciones que se había desatado en el Perú entre los seguidores de Pizarro y los de Diego de Almagro, y que amenazaba con convertirse en una guerra civil.

Después de una breve estancia en la villa de Panamá, donde el obispo se quedó a tomar posesión de su sede, el contingente dominico se dirigió a Nombre de Dios, al otro lado del estrecho, paso obligado para ir a Perú; pero al embarcarse, un golpe de viento desvió las naves y, en lugar de ir hacia el sur, fueron llevadas hacia el norte, a las costas de Nicaragua. A su arribo, Las Casas encontró ahí una situación devastadora, pues la zona era controlada por Rodrigo de Contreras, el gobernador del Darién, sucesor de Pedrarias Dávila y esclavista como él, quien capturaba indios en Nicaragua para venderlos en Perú. Después de varios conflictos con él, Las Casas pasó a Guatemala, donde estuvo entre 1537 y 1538, y donde el obispo Francisco Marroquín y el gobernador Alonso de Maldonado se mostraron interesados en imponer un sistema justo para los indios. Durante su estancia ahí, recibió la noticia de que el dominico fray Bernardino de Minaya, uno de los amigos más cercanos, durante su estancia en Roma había conseguido que el papa Paulo III emitiera, en 1537, la bula *Sublimis Deus*, con la cual se sancionaban oficialmente los derechos de los indios a la libertad y a ser tratados como cualquier hombre cristiano.

Para 1538, Las Casas ya había madurado la idea de crear una misión donde se pondría en práctica su proyecto de evangelización pacífica y que llevaría el nombre de Vera Paz. La región elegida para realizarlo, Tezulutlán, se encontraba entre el Petén, Chiapas y Guatemala, y estaba sujeta a la Audiencia de los Confines, cuya sede estaba situada en Gracias a Dios, actual Honduras. La elección de Tezulutlán tenía como fi-

nalidad atajar el avance de los mercaderes de esclavos. Después de una breve estancia en Nueva España –durante la cual asistió al capítulo provincial de su orden en México–, regresó a Guatemala, y el obispo Marroquín le encargó ir a España para solicitar los permisos para su fundación.

A su llegada a Castilla, en 1540, Las Casas se encontró con una situación muy favorable a sus proyectos, pues los teólogos dominicos de Salamanca, influidos por Montesinos y por el mismo Las Casas, habían forjado un ambiente favorable en el Consejo de Indias para recibir críticas de lo que estaba sucediendo en América. Bajo su influencia, los consejeros Gregorio López y Sebastián Ramírez de Fuenleal recomendaron a Carlos V emitir una serie de leyes a favor de los indios, aunque no se aceptaron las propuestas radicales de Las Casas sobre la abolición de la esclavitud, la desaparición de la encomienda o la prohibición de nuevas conquistas. El presidente del Consejo, el arzobispo de Sevilla, García de Loaysa, principal opositor de esas iniciativas, las consideraba incompatibles con los intereses de la Corona, la cual comenzaba a vislumbrar el potencial económico de sus posesiones americanas. Desde 1535 se había establecido en Nueva España el sistema virreinal, y en 1543 llegó al Perú su primer virrey, con lo cual el emperador y el consejo de Indias pretendían limitar el poder de los encomenderos y poner bajo el control de sus funcionarios la explotación de sus recursos.

Con esas miras, las Leyes Nuevas impusieron que la encomienda no fuera heredable, que se les quitaran sus indios a funcionarios y clérigos, y que el trabajo y el tributo fueran controlados por las autoridades virreinales. Las Casas tuvo una gran injerencia en estas leyes, y su actuación fue tan notable que en 1543 fue electo como obispo de Chiapas, cuando contaba casi con sesenta años. Este nombramiento permitiría a fray Bartolomé lograr la implantación de su proyecto de la Vera Paz, un sistema libre de encomiendas, de esclavización y de guerra.

Las Casas desembarcó a fines de ese año en Tabasco, después de un azaroso viaje en el cual perdió más de la mitad del contingente de cuarenta dominicos que llevaba para fundar sus misiones en Chiapas y, en especial, en Tezulutlán. Al llegar a su sede, una de las más pobres de la región, los encomenderos lo recibieron de muy mal modo, pues consideraban que venía a quitarles sus privilegios y sus esclavos. Pasó después a parlamentar con los oidores de la Audiencia de los Confines en Gracias a Dios –Honduras–, pero ahí tampoco fue escuchado. Lo que más le dolió fue que el gobernador de Guatemala, Maldonado, que antes era su amigo, lo desconociera y hasta el obispo Marroquí se alejara de él. A su regreso a Ciudad Real, en 1545, se encontró con un ambiente muy hostil, no sólo por parte de las autoridades locales y los encomenderos, sino incluso dentro de su mismo cabildo catedralicio.

En 1546, Las Casas se trasladó a México, pues el visitador Tello Sandoval, encargado de poner en práctica la Leyes Nuevas, había convocado una asamblea de los obispos de Nueva España. Las opiniones de los ahí reunidos –fray Juan de Zumárraga, de México; Vasco de Quiroga, de Michoacán; Francisco Marroquín, de Guatemala– no eran muy distintas a las de Las Casas en cuanto a la protección de los indios de los abusos de los españoles; sin embargo, ninguno estaba a favor de la abolición total de la encomienda, considerada un mal necesario; tampoco estaban en contra de una guerra justa, sobre todo contra los ataques de los chichimecas, que ponían en peligro los enclaves de la evangelización. Después de esa junta, un poco desilusionado y ante las dificultades que encontró en su diócesis, Las Casas decidió no regresar a su obispado e ir a España a continuar su lucha en la Corte, consciente de que ese era el lugar donde se tomaban las decisiones.

A su llegada a la Península, se dirigió a Valladolid, donde sesionaba el Consejo de Indias, en su centro de operaciones. Muchas de las leyes que se emitieron entre 1546 y 1549 muestran la influencia de sus ideas, pues tenía la admiración de varios de los consejeros y su gran opositor García de Loaysa había muerto. Desde ahí también se dirigió a varios conventos de su orden para reclutar personal destinado a las misiones americanas. Finalmente, en Valladolid dedicó muchas horas al estudio, lo cual le sirvió de preparación para una de las más conocidas hazañas intelectuales de su vida, la gran disputa que sostuvo con Juan Ginés de Sepúlveda en 1550.

Este personaje era un intelectual a su altura, un filósofo traductor de la obra de Aristóteles al latín, conocedor del derecho romano pero, al mismo tiempo, un hombre que no tenía vínculo alguno con los encomenderos americanos; no se parecía a ninguno de los letrados con los que Las Casas se había enfrentado hasta entonces. Ginés había comenzado a escribir en Italia sobre la justicia de la guerra contra los turcos, el gran tema de la cruzada, para atacar a quienes pretendían que la paz era el valor cristiano más elevado e incontrovertible. Cuando el emperador Carlos pasó por Italia se unió a su corte y fue entonces cuando comenzó a interesarse por los temas americanos. Influido por las tesis de Gonzalo Fernández de Oviedo, que estaban en boga en la época, aplicó sus teorías sobre la guerra justa a los indios americanos; su barbarie, los sacrificios humanos, la sodomía y los pecados terribles que cometían justificaban el ser dominados por seres superiores y virtuosos como los españoles.

Entre 1547 y 1549, Ginés de Sepúlveda intentó sin éxito que los consejos de Castilla y de Indias le dieran autorización para imprimir un escrito sobre estos temas, el *Democrates alter*. Las Casas estuvo detrás de esas impugnaciones, así como de los dictámenes negativos sobre el manuscrito, emitidos por las universidades de Alcalá

y Salamanca, donde el dominico tenía muchos amigos. Sepúlveda apeló entonces al emperador para que convocara a un debate teológico en Valladolid para que ambos contrincantes expusieran sus respectivas tesis. La disputa se llevó a cabo en dos etapas, entre 1550 y 1551, en el colegio de los dominicos de Valladolid, y durante ella Bartolomé de las Casas disertó durante horas, con toda la argumentación basada en la filosofía tomista y toda la pasión e indignación acumuladas durante su experiencia americana. A raíz de la "controversia", las obras de Sepúlveda fueron prohibidas y Las Casas, a sus casi setenta años, estaba en la cumbre de su fama, favorecido por el apoyo de Carlos V.

Desde su posición privilegiada, el fraile siguió su lucha infatigable contra las injusticias cometidas contra los indios y a favor de su proyecto de evangelización pacífica. Su presencia en el Colegio de San Gregorio, en Valladolid, le permitió incidir, por ejemplo, en el capítulo general de la orden dominica, celebrado en Salamanca en 1551, en el cual se promovió la erección de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala. Dicha fundación tenía la finalidad de defender a los indios de la región contra los abusos y, sobre todo, de fortalecer la misión de la Vera Paz; ésta seguía viva, a pesar de todos los ataques, atendida por tres dominicos y protegida bajo la prohibición de que entraran en ella "gente de guerra". Un año antes, en 1550, fray Bartolomé había renunciado al obispado de Chiapas, después de cinco de ausencia, proponiendo como su sucesor a fray Tomás de Casillas, el superior de los dominicos que trabajaba en Tuzulutlán. La designación episcopal de este religioso, confirmada por el emperador y el papa, era una muestra más del poder que había adquirido Las Casas en la Corte.

Entre 1552 y 1554, fray Bartolomé estaba en Sevilla, junto con treinta dominicos que había logrado reunir con destino a las misiones de América, de los cuales sólo seis llegaron a su destino. Pero su larga estancia tenía otra finalidad, pues Sevilla, además de ser el puerto de llegada y salida hacia el nuevo continente, era la sede de la casa de contratación y uno de los centros editoriales más importantes de España. Las Casas estaba en Sevilla para cuidar la edición de ocho de sus obras, entre ellas dos muy polémicas. Una, el *Aviso y reglas para confesores*, insistía en que no se podía absolver a quienes vejaran o esclavizaran a los indios. La otra, mucho más polémica, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, era un opúsculo en la cual se describían los crímenes y la violencia cometidos por los españoles en América, que fue utilizada ampliamente por los países protestantes para generar la leyenda negra sobre España. Ambos impresos le trajeron a Las Casas muchos problemas.

Para colmo, en 1556 Carlos V decidió retirarse al monasterio de Yuste y nombró a Felipe II como su sucesor. El nuevo rey se rodeó de consejeros que estaban muy lejos de coincidir con las ideas de fray Bartolomé, con lo cual éste perdió sus apoyos en la

Corte. Por esas fechas concluía sus dos obras cumbres: la *Historia de las Indias*,[5] que trataba sobre todas las conquistas de las Antillas y Tierra Firme hasta 1521, y en la cual describía, en términos agustinianos, un paraíso primigenio destruido por las fuerzas tenebrosas de la ambición y la crueldad; y su *Apologética historia sumaria*, tratado sobre las grandes civilizaciones indígenas, a las cuales comparaba con las de Grecia y Roma –tan estimadas por los humanistas– y que tenía por finalidad demostrar que las acusaciones de ser bárbaros y salvajes eran infundadas. Ninguna de ellas se publicó en su tiempo, aunque algunos cronistas, como Antonio de Herrera, las conocieron manuscritas.

En 1559, Las Casas salía de su "retiro" en Valladolid para reiniciar sus ataques contra los encomenderos de México y el Perú, quienes, por medio de sus procuradores, estaban ofreciendo a la Corona una considerable suma de dinero para establecer la perpetuidad de sus encomiendas, es decir, para que pudieran heredarlas a sus hijos y nietos, lo cual iba en contra de las leyes de 1542. Las Casas pedía a Felipe II que no aceptara la perpetuidad. Por esas fechas, varios caciques indios de América pedían al rey que nombrara a Las Casas su protector universal, su gestor para presentar las injusticias cometidas contra ellos ante el rey.

Las Casas consiguió ser escuchado en varias de sus propuestas, pues además tenía en ese momento un buen aval en la Corte, su amigo fray Bartolomé de Carranza, nombrado arzobispo de Toledo en 1558. Pero el prelado era un erasmista y había publicado un catecismo en Bruselas, que para la Inquisición rayaba con el luteranismo. Su gran enemigo, el arzobispo de Sevilla y gran inquisidor, Fernando de Valdés, lo mandó encarcelar en 1559 y, a pesar de la intervención de sus amigos teólogos y de que fue remitido a Roma, murió en 1576, después de 17 años de prisión.

Con la caída en desgracia de Carranza, fray Bartolomé de las Casas perdía a uno de sus principales avales en la Corte de Felipe II; a pesar de ello, siguió polemizando sobre dos temas de gran actualidad: la restitución de sus bienes a quienes habían sido despojados y la explotación de los indios en las minas. El asunto central del primero era el saqueo que se realizaba en Perú de las Huacas, tumbas llenas de oro donde estaban enterrados los nobles incas. En un pequeño tratado inédito, *De thesauris in Peru*, Las Casas exigía que tales riquezas fueran devueltas a sus legítimos propietarios. La reacción por parte de sus enemigos no se dejó esperar, y alegaban que los incas eran unos tiranos y que los españoles habían sido los liberadores de los pueblos sometidos al inca y no sus esclavizadores.

[5] Ver supra, nota 53. La *Historia de las Indias* quedó inconclusa, pues de los cuatro libros mencionados por Las Casas, sólo escribió tres (nota de los editores).

El otro gran tema quedó plasmado en el *Tratado de las doce dudas*, escrito en respuesta a fray Bartolomé de la Vega, quien se refería a los abusos que se estaban cometiendo contra los indios en las ricas minas del Potosí. Sus respuestas, basadas en las noticias que le enviaba su amigo fray Domingo de Santo Tomás, insistían de nuevo en la restitución de los tesoros y de los bienes robados a los indios, en la abolición de los tributos y de las encomiendas, y en la solución a los grandes sufrimientos que provocaban la explotación de las minas.

Las Casas envió ambos textos al rey Felipe en 1565, para que éste los presentara ante el Consejo de Indias. Para situar las dos obras, el fraile redactó una larga *Súplica*, en la cual sintetizaba sus ideas y exigencias, y pidió a dos de sus amigos, el franciscano fray Alonso Maldonado y el agustino fray Alonso de la Veracruz –quien por entonces llegaba de Nueva España para arreglar asuntos en la Corte–, que leyeran el texto ante el Consejo. En la octava conclusión de este escrito defendía el derecho de los indios a hacer la guerra justa a los españoles, con lo cual aceptaba la legitimidad de la resistencia de los grupos rebeldes que defendían su derecho a la vida contra una intromisión injusta. Este tema había tenido especial relevancia en su pensamiento desde hacía más de una década, cuando participó en la defensa del jefe chichimeca Francisco Tenamaztle, señor de Nochistlán, acusado de instigar la rebelión del Mixtón en 1541, y fue enviado a España veinte años después para ser juzgado. Fray Bartolomé retomó entonces, en 1566, la justificación de la rebelión ante los abusos y crímenes cometidos por los conquistadores como un acto de defensa propia y no como un atentado contra la soberanía del rey de España.

Unos meses después, el 18 de julio de 1566, fray Bartolomé de las Casas falleció a los 82 años en el convento de Nuestra Señora de Atocha, en Madrid. Dos años después, Felipe II reunió una Junta Magna que consideró que la explotación de las minas era algo impostergable. Su administración estaba endeudada y necesitaba dinero para sus guerras contra Inglaterra y contra el turco, lo que hacía indispensable impulsar la producción argentífera americana, proyecto imposible de realizar sin la mano de obra forzada. La defensa de los derechos indígenas era un estorbo en los nuevos planes coloniales; a pesar de ello, otras voces, como la de fray Alonso de la Veracruz y la de fray Jerónimo de Mendieta, siguieron insistiendo en que la protección de los indios era una obligación ineludible de la monarquía católica y que la mortandad que asolaba a la población indígena era provocada por los trabajos excesivos.

Por impugnar al sistema y a la conquista española, Las Casas se volvió un personaje muy impopular; su biografía quedó inserta sólo en las crónicas de su orden, sobre todo la de fray Agustín Dávila Padilla. El gran impulso de su imagen como defensor

de los derechos indígenas se inició hasta el siglo XIX, sobre todo a partir de la Independencia. Para el movimiento emancipador, Las Casas era el gran detractor del sistema español, de un mundo de esclavización y crueldad que terminaba con la independencia. No es gratuito que fray Servando Teresa de Mier reeditara algunas de sus obras.

Pero no fue sino hasta el siglo XX cuando se dio el gran impulso académico para el conocimiento de la vida y obra de fray Bartolomé de las Casas por parte de los investigadores Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández. A partir de entonces, los movimientos en defensa de los derechos humanos y, en especial, de los derechos indígenas convirtieron al fraile dominico en su iniciador. En nuestros días, su palabra y sus obras siguen siendo de una gran actualidad, pues constituyen una llamada de atención ante un sistema económico deshumanizado que promueve la esclavización del hombre por el hombre; millones de seres humanos sufren aún hoy marginación, hambre y miseria, mientras los grandes capitales concentran en sus manos el control de la mayor parte de los recursos del planeta. A este mundo en el que el hombre está sujeto a la economía y no la economía al hombre, fray Bartolomé de las Casas sigue hablándole de la necesidad de poner al ser humano como el centro, como el único valor verdadero y legítimo.

El pensamiento republicano de fray Bartolomé de las Casas

Francisco Quijano Velasco[1]

Comienzo esta intervención con una afirmación que puede resultar extraña, si no es que controversial: el pensamiento de fray Bartolomé de las Casas, cuando menos el de su madurez intelectual, puede ser descrito como un pensamiento republicano. Cuando digo republicano me refiero a una tradición política particular que tuvo una presencia muy importante en Europa durante la Modernidad temprana, me refiero al llamado republicanismo clásico. Señalar que Las Casas puede ser incluido entre los autores de esta tradición implica sostener que él y personajes como Niccolò Maquiavelo y Francesco Guicciardini, o los teóricos de la revolución inglesa del siglo XVII, como James Harrington o John Milton, fundamentan su pensamiento en una serie de principios comunes.

Los autores mencionados recurrieron a teorías que sostenían el origen popular del poder, buscaron establecer límites claros y puntuales a la autoridad de los gobernantes, defendieron el principio del bien común como rector de la vida social y la idea de libertad de los ciudadanos, concebida como participación política. Ahora bien, sostener que Las Casas compartió estos fundamentos políticos con dichos autores, como señalé, puede resultar controversial; esto, por lo menos, por dos razones. La primera se deriva de una idea bastante generalizada entre los trabajos de historia política iberoamericana, sobre todo de aquellos que adoptan un enfoque de corte liberal, que

[1] Nota de los editores: Ésta es una versión, adaptada y revisada por el autor, de la conferencia dictada el 28 de septiembre de 2016 en la Academia Mexicana de la Historia.
La conferencia está basada en textos publicados previamente por el autor, particularmente: "Ser libres bajo el poder del rey. El republicanismo de Bartolomé de las Casas", *Historia Mexicana*, LXV: 1, 2015; y *Las repúblicas de la monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

tienden a asociar al siglo XVI con el periodo en que surgió y se consolidó el absolutismo en la monarquía hispánica. En estos estudios se suele reducir el pensamiento gestado en este contexto a una ideología que reproducía los principios del absolutismo. Esto lleva, por ejemplo, a que se sostenga que la idea del origen divino del poder de los reyes era hegemónica en el pensamiento político de la época. La segunda razón tiene que ver menos con los estudios sobre la monarquía hispánica y más con la historiografía del republicanismo clásico, que nunca ha considerado a los autores del ámbito hispanoamericano de los siglos XVI y XVII como exponentes serios de esta tradición.

En contra de esta de suerte de prejuicios historiográficos, mi intención con este texto es mostrar cómo Bartolomé de las Casas, al intervenir en las discusiones sobre la Conquista y el dominio de América, recurrió a una serie de argumentos y presupuestos que bien podríamos asociar con el republicanismo clásico. Para cumplir este propósito, comenzaré con un breve balance sobre el republicanismo clásico, daré cuenta de los autores y los lugares que tienden a reconocerse dentro de esta tradición, para luego describir, muy brevemente, las características de la controversia o de la discusión política en la que Bartolomé de las Casas intervino utilizando principios republicanos. De esta forma, finalmente, pasaré al análisis de los argumentos empleados por nuestro personaje en torno, principalmente, a tres problemas: el origen del poder, los límites de la autoridad y la idea de libertad. Con ello, pretendo destacar el uso de estos presupuestos por parte de fray Bartolomé al momento de establecer su crítica a la conquista y su defensa de los pueblos indígenas americanos.

En las últimas décadas, nos hemos encontrado ante un resurgimiento del pensamiento republicano en la filosofía y en la ciencia política. Diversos trabajos han analizado dicha tradición para recuperar y dar centralidad a una serie de conceptos y teorías en torno a la ciudadanía, a la participación, a la virtud cívica, a la democracia activa y también a la reivindicación del bien común sobre los intereses particulares. Pero esto no sólo ha ocurrido dentro de la academia, también han cobrado fuerza fuera de ella, por ejemplo, en fenómenos como el Occupy Wall Street o Los Indignados, o incluso en movimientos que se han presentado en nuestro país, como el EZLN o el levantamiento de la comunidad michoacana de Cherán. Este retorno de las ideas republicanas se da o, mejor aún, se explica en el contexto de la crisis del Estado liberal, lo mismo que la crisis del pensamiento marxista. Frente a estas tradiciones que, podríamos decir, se encuentran en decadencia, el republicanismo se presenta como una alternativa política real, una tradición que podría superar uno de los grandes problemas de nuestro tiempo: la ruptura casi insalvable que existe entre los gobernantes y la ciudadanía.

La recuperación del pensamiento republicano en la filosofía y en las ciencias políticas fue posible, en gran medida, gracias a estudios históricos que comenzaron a realizarse desde mediados de la década de los sesenta, particularmente en Inglaterra. Aquí hay que hablar de la llamada Escuela de Cambridge y de autores como Quentin Skinner y John G. A. Pocock, quienes empezaron a estudiar esa suerte de tradición política en desuso, a la cual dieron el nombre de republicanismo clásico. Dichos autores ubican el origen de esa tradición en el Renacimiento, en el contexto de la defensa que las ciudades italianas hicieron de su libertad. Al argumentar en este contexto, autores como Maquiavelo y muchos otros recurrieron a fuentes de la antigüedad clásica para desarrollar una teoría política. Esta teoría es a la que historiadores posteriores denominaron republicanismo clásico.

A la par de identificar esta teoría, los historiadores se han ocupado en trazar su desarrollo histórico. Así, se ha explicado cómo, tras el Renacimiento italiano, los principios republicanos fueron usados en Inglaterra, en donde fueron centrales para la revolución de mediados del siglo XVII. Posteriormente, el auge de esta tradición tuvo su escenario en las grandes revoluciones atlánticas del siglo XVIII, me refiero a la independencia de Estados Unidos y, por supuesto, a la Revolución Francesa. Los trabajos de Skinner y Pocock, y de otros historiadores, entablaron así una discusión con la historiografía liberal que atribuía al liberalismo el origen ideológico y principal motor de las revoluciones del siglo XVIII. En contraste, los autores mencionados sostuvieron que fue el republicanismo clásico lo que las hizo posibles.

Pero ¿qué es lo que la historiografía reconoce como características propias de esta tradición? Con el riesgo de simplificar demasiado, podríamos destacar una serie de principios que perfilan al republicanismo clásico. En primer lugar, frente a las tradiciones de carácter teocrático, la defensa del origen popular del poder; en segundo, la concepción del bien común como el fin de la vida política y la obligación de los gobernantes de buscarlo; en tercer lugar, la necesidad de contar con principios y mecanismos claros de limitación de la autoridad que surjan de la voluntad del pueblo, haciendo uso de elementos como la costumbre o las leyes, pactos y contratos, pero también de instituciones de representación como las cortes o como los parlamentos; el cuarto punto es la defensa de la participación activa de los ciudadanos en su gobierno; vinculado con esto, un elemento central en los estudios sobre republicanismo clásico es la defensa de la libertad de los ciudadanos y de los cuerpos políticos, entendida como no dependencia; finalmente, el cultivo de las virtudes cívicas como una forma de afrontar la propia fortuna.

Como el adjetivo "clásico" lo sugiere, quienes han estudiado esta tradición atribuyen el surgimiento de dichos principios a la reinterpretación que, desde fines de la

Edad Media, se hizo de textos de la antigüedad grecolatina, de Aristóteles, Cicerón, Séneca, Salustio, así como del derecho romano. Un elemento muy importante es que, como es de verse, este republicanismo, a diferencia de otras formas de entender esta tradición, no es necesariamente antimonárquico; es decir, no supone una teoría sobre una forma de gobierno opuesta a la monarquía, como podría serlo el republicanismo de la Ilustración o de la Guerra Civil española, sino que supone algo más amplio; es una teoría sobre la comunidad política, sobre la *res publica*.

Como mencionaba, quienes han estudiado esta tradición política trazan, a la hora de contar su historia, una ruta que va de Italia a Inglaterra y, de allí, a Estados Unidos y a Francia; de Maquiavelo y Guicciardini a Milton y Harrington; y de ellos a Thomas Jefferson y Jean Jacques Rousseau. Entones, surge una pregunta: ¿dónde queda el mundo ibérico en esta historia? No ha sido sino hasta hace muy poco cuando se han comenzado a estudiar, principalmente en España, aquellas manifestaciones de esta tradición política, sobre todo en el reino de Aragón. Esto no sin algunas críticas pues, como mencioné, pensar que la monarquía española fue el paradigma del Estado absolutista desde el siglo XVI ha supuesto que algunos de los grandes historiadores del republicanismo inglés, por ejemplo, John Pocock, rechacen abiertamente la posibilidad de que existiera esta tradición política en el mundo hispánico antes del siglo XIX.

Esta exclusión del ámbito hispánico en el republicanismo se debe, en gran medida, a dos situaciones: por un lado, al desconocimiento que se tiene sobre las fuentes y los autores españoles del siglo XVI y, por otro, a esa identificación que se suele hacer entre humanismo cívico y republicanismo clásico, como si solamente los humanistas hubieran recurrido a estos principios para argumentar sus discusiones políticas. En oposición a esta lectura, algunos autores, entre los que me incluyo, sostienen que es posible hablar de un republicanismo hispánico; es decir, que los principios y teorías enunciadas se hallan presentes en la monarquía hispánica desde el siglo XVI. Lo anterior, por supuesto, en paralelo con otras tradiciones políticas, con otras formas de pensar la relación del poder, contando, algunas de ellas, con un fuerte carácter absolutista, como sería la tradición de la llamada "razón de Estado".

Ahora bien, ¿quiénes recurren o utilizan principios de la tradición del republicanismo clásico en el mundo hispánico del siglo XVI? Por un lado, algunos humanistas cívicos, porque sí que los hubo, aunque no fueron tan extendidos como los del Renacimiento italiano; hubo humanistas como Juan Costa o Alonso de Castrillo. Asimismo, encontramos ejemplos en las élites urbanas, en el movimiento comunero y, también, en los debates en las cortes. Pero tenemos otros casos más concretos, me refiero ahora a un grupo de teólogos y juristas escolásticos a los que la historiografía

ha puesto el nombre de la Escuela de Salamanca o también de la Segunda Escolástica. Al igual que los humanistas italianos y otros autores republicanos, estos teólogos y juristas españoles o hispanoamericanos recuperaron los presupuestos republicanos de las mismas fuentes clásicas, como de Aristóteles, del derecho romano y sus comentaristas, de Cicerón, de Séneca, y de otras fuentes teológicas, por ejemplo, del llamado nominalismo, así como del derecho canónico.

Quisiera hacer una breve pero necesaria advertencia. Cuando señalo que existieron leguajes o tradiciones políticas republicanas en los reinos hispánicos durante la temprana modernidad, no quiero decir, necesariamente, que todos los autores que los recuperaron desarrollaron teorías coherentes y sistemáticas, ni que dichas teorías fueran exactamente las mismas que se utilizaron en otras partes de Europa. Lo que sostengo es que, con características peculiares, principios como la defensa del bien común, del origen popular del poder o de la idea de la libertad como no dependencia, fueron desplegados en discusiones del ámbito iberoamericano. Así es la circulación de ideas, pasa por contextos, se filtra, se transforma, se enriquece, y luego aparece con nuevos elementos, sin que por ello podamos dejar de ver a los antiguos aún presentes.

Me interesa, insisto, poner de manifiesto que muchos de los conceptos y presupuestos políticos que designan al complejo historiográfico del republicanismo clásico estuvieron disponibles en el ámbito hispanoamericano de la modernidad temprana y, más aún, fueron utilizados en espacios de discusión por quienes analizaron el problema de la conquista y dominación de las Indias. Dentro de estos últimos fue Bartolomé de las Casas quien desarrolló los presupuestos republicanos más radicales durante el siglo XVI.

Ahora me referiré brevemente a lo que algunos autores denominan la controversia indiana, porque éste fue el contexto en el que Bartolomé de las Casas desplegó una teoría política republicana. Lo primero que se debe destacar es que las discusiones sobre las Indias crearon uno de los espacios controversiales más importantes del pensamiento político de la modernidad temprana, no sólo del ámbito hispanoamericano, sino del mundo occidental en general. Diversos debates relacionados con la problemática de la conquista y el dominio de América se presentaron desde finales del siglo XV y se prolongaron, por lo menos, hasta mediados del siglo XVII. Probablemente el periodo de mayor intensidad fue el de las décadas de 1530 a 1560.

En estos años se realizaron juntas y reuniones en las que se discutieron temas de carácter jurídico, teológico, moral y político. En estos foros participaron muchos personajes de diversas tradiciones, teólogos, juristas, canonistas, humanistas, cronistas, historiadores y un largo etcétera. El tema central de la controversia fue el derecho del

dominio de los españoles sobre las nuevas tierras y pueblos americanos, así como la forma en que debía organizarse el gobierno de las Indias. Dentro de este amplio problema, se fueron discutiendo temas puntuales como la justicia de la guerra de conquista, la potestad del papa o del emperador sobre el nuevo mundo, la naturaleza de los habitantes americanos, la forma en que se debía llevar a cabo la evangelización o el gobierno de la iglesia en Indias, la legitimidad del dominio entre los infieles, la legitimidad de las prácticas y costumbres de la organización política de las comunidades indígenas,[2] la forma de incorporar jurídicamente a esas comunidades a la monarquía y el lugar que debían ocupar los españoles nacidos en el nuevo mundo, particularmente en el aparato de gobierno.

Sí observamos la postura o los presupuestos políticos de los personajes que intervinieron en todas estas discusiones, es posible, me parece, observar dos polos de atracción que permiten ordenar un poco sus planteamientos. Vemos a autores, por un lado, que se alinean a un polo que podríamos llamar absolutista y, por el otro, a pensadores que se acercan a otro polo que aquí denomino republicano o constitucionalista. No sobra advertir que la diversidad de posturas y la gama de matices que uno puede encontrar entrambos extremos son muy amplias. Entre los autores que tendieron a agruparse más en la defensa de principios absolutistas se encontrarán muchos juristas, cronistas e historiadores, mientras que los teólogos de la segunda escolástica o de la Escuela de Salamanca tendieron a ubicarse hacía el polo republicano; dentro de estos últimos aparece Las Casas, quien, como mencioné, desarrolló una de las expresiones más radicales.

Pasemos ahora al punto central, al pensamiento republicano de Bartolomé de las Casas. Son tres los principales problemas teóricos del pensamiento lascasiano: el origen y el fin del poder político, los límites de la autoridad y la libertad. Para revisar la postura de nuestro personaje con respecto a estos temas, nos acercaremos ahora a sus tres últimos tratados, escritos en la década de 1560. Fue en este periodo cuando fray Bartolomé desplegó su crítica más radical al dominio y a la conquista española de

[2] Nota de los editores: Tratándose de la organización de los pueblos de indios, en la terminología de los siglos XVI, XVII y XVIII, la voz *comunidad* se refiere al patrimonio o hacienda común de los pueblos de indios. Para referirse al orden político se usaba la voz *pueblo*. "Comunidad o comunidades de indios", como orden socio-político y económico de dichos pueblos, comenzó a emplearse ya bien entrado el siglo XIX y en el XX. Véase: lira gonzález, Andrés, "La voz *comunidad* en la Recopilación de 1680", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, V:18 (1984), pp. 74-92; García Martínez, Bernardo, "Naturaleza política y corporativa de los *pueblos de indios*", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, Correspondiente de la Real de Madrid*, tomo XLII, 1999, pp. 213-236.

América y, por lo mismo, es en dichos textos donde se presentan sus teorías republicanas más acabadas. Los tratados en cuestión son el tratado de las *Doce Dudas*, el *De Thesauris* o los tesoros del Perú y el tratado *De regia potestate* o sobre la potestad del rey. Los dos primeros los escribió para ser presentados ante el Consejo de Indias. El mismo autor considera estas dos obras como su "testamento" o su "legado espiritual".

El tratado *De regia potestate* se publicó de manera póstuma, una vez que Las Casas había muerto, y existen algunas dudas sobre su autoría. La obra se publicó bajo el nombre de nuestro autor, pero hay quien ha cuestionado si no supone una autoría apócrifa. El problema central de esta obra es que, en ella, a diferencia del resto de hojas que escribió Las Casas, no analiza el problema indiano, si no que revisa, de manera más teórica, el problema del poder del rey en relación con los ciudadanos y las ciudades. En lo personal, considero que puede atribuírsele al autor no sólo porque fue publicado con su nombre, sino también por las ideas que contiene. Los fundamentos políticos de esta obra son los mismos que de los dos escritos mencionados, e incluso he registrado pasajes idénticos entre este tratado y otros textos de Las Casas, por ejemplo, el *Principia quaedam*, publicado en 1552.

Los tres tratados que aquí analizo, aunque cada uno ahonda en temáticas distintas, buscan resolver un problema político fundamental: cómo conciliar la libertad y el poder. Como podrán imaginarse, éste era un conflicto que apelaba directamente a las discusiones sobre la conquista de América, sobre todo para un personaje como Las Casas, que consideraba positiva la incorporación de América a la Corona española, siempre y cuando aquella no afectara la libertad de los pueblos indígenas. La solución de este problema casi aporético condensa el republicanismo de fray Bartolomé.

Analicemos primero el asunto del origen y el fin del poder político. Para Las Casas, el poder político estaba fundamentado tanto en el derecho natural como en la voluntad de los hombres. Siguiendo los planteamientos de Aristóteles, sostenía que el poder político –o jurisdicción– era de derecho natural; es decir, no era una creación humana, y existía como tal por naturaleza. Al considerarlo derecho natural, nuestro personaje asumía que éste era necesario para que el hombre pudiera realizarse y para que alcanzara el fin de su existencia en este mundo, que consistía en vivir, y vivir bien.

Para el dominico, el hombre era un animal social que requería vivir en comunidad para sobrevivir, y la comunidad de que formaba parte, a su vez, necesitaba de alguien que la rigiera y gobernara políticamente. Si bien Las Casas reconocía este carácter natural del poder político, la forma en que se ejercía y el hecho de que una persona, y no otra, lo detentara no resultaba de la naturaleza ni mucho menos de Dios; surgía de la voluntad de los hombres. Así, aunque el poder político existiera por naturaleza, no

era por esta causa que los gobernantes lo ejercieran justamente, sino sólo porque el pueblo decidía libremente otorgarles la jurisdicción, que les era propia, para buscar el bien común. El bien común era el fin y objetivo central de la vida en sociedad y, por ende, la principal obligación del gobernante. Así lo sostiene Las Casas al hablar de la jurisdicción y su relación con el príncipe:

> … la jurisdicción es en cierto modo una cosa ajena al rey porque no recibe la jurisdicción como dueño de la misma y el pueblo no se la dio para que abusase de ella, sino para que usase de ella por sí y por sus jueces, magistrados, hombres buenos para proteger al pueblo.[3]

Es decir, es el pueblo el que otorga la jurisdicción al gobernante, y el poder político no se concede para que dicho gobernante lo posea como dueño, sino solamente para que lo utilice para proteger al mismo pueblo. Observamos entonces que, para Las Casas, la autoridad del gobernante tiene su origen en la voluntad de la comunidad o del pueblo, y que su fin, su principal y único fin, es mantener el bien común.

Pasemos ahora a un segundo punto, el de los límites de la autoridad. Para el fraile y otros autores de la época, para que un gobernante no fuera un tirano su autoridad requería estar restringida. Dónde y cómo se establecían los límites a la autoridad del gobernante es un tema central en los tratados del dominico. En tanto el poder estaba fundado en el derecho natural y en la voluntad del pueblo, estos elementos eran los principales referentes para establecer los límites a la autoridad del gobernante.

La idea de que el derecho natural fuera un límite al poder del príncipe era un principio aceptado por prácticamente todos los autores de la época, incluso por los más absolutistas. Nadie iba a cuestionar que el rey tenía que cumplir o seguir los principios del derecho natural. En este sentido, por lo que toca a este preciso punto, Las Casas no se distinguió y más bien compartió la postura del resto de pensadores de su época. Es entonces el otro límite, el de la voluntad del pueblo, el elemento que nos permite definirlo como un pensador republicano.

Para fray Bartolomé, en tanto que era la comunidad la que voluntariamente decidía sujetarse a la autoridad de uno o de varios gobernantes, ésta podía establecer las condiciones para su gobierno. En los trabajos del dominico aparecen descritas diversas formas en las que el pueblo podía comunicar o ejercer su voluntad; éstas incluían desde la costumbre hasta el establecimiento de pactos y contratos. No obstante, para

[3] De las Casas, Bartolomé, *Obras completas, 12. De regia potestate. Quaestio theologalis*, Madrid, Alianza, 1990, p. 111.

Las Casas, el elemento central de este principio de voluntad era la participación del pueblo en los procesos de formulación de las leyes. La existencia de leyes justas como forma de límite del poder es un elemento central dentro cualquier teoría republicana, a grado tal que para el republicanismo clásico sólo en un gobierno de leyes, y no en uno de hombres, es posible hablar de una comunidad política, una comunidad libre. Sobre este asunto, Las Casas sostenía lo siguiente:

> … ningún rector, rey o príncipe de ningún reino o comunidad, por más sabio que será, tiene libertad o potestad de mandar a sus súbditos como quiera y al arbitrio de su voluntad, sino sólo según las leyes; ahora bien, las leyes deben estar redactadas para el bien común de todos y no en perjuicio de la república, sino ajustadas a la república y al bien público y no la república a las leyes.[4]

Esta ley de la que habla fray Bartolomé no es, evidentemente, la ley natural, sino las leyes emanadas de la voluntad del pueblo; veamos otra cita:

> … de aquí [refiriéndose al origen popular de la autoridad del gobernante] que haya sido costumbre establecida entre todos los pueblos y gentes al hacer la designación y elección de sus reyes o en la coronación de estos o en el momento en que son aceptados sus sucesores, hacer algún tratado, pacto, ley, convención o acuerdo o renovar los ya hechos con los predecesores, ante ambos, esto es entre el rey y el pueblo.[5]

Algo muy interesante de esta cita es que, pese a que el fraile está hablando de una monarquía hereditaria, sostiene que cada vez que hay un cambio de gobernante se deben actualizar y restablecer los pactos previamente acordados, teniendo la comunidad el poder de renovar los acuerdos.

Pero para Las Casas la comunidad no solamente tenía esta facultad de poder establecer pactos y contratos con el príncipe del momento, como se desprende de nuestra última cita, sino que tenía –o debía tener– la capacidad de intervenir en el gobierno de la república en todo momento. Las Casas recupera, en este sentido, un principio del derecho romano que establecía *quod omnes tangit ab omnibus approbari debet,* es decir, "lo que incumbe a todos debe ser aprobado por todos". Al respecto, el dominico escribe lo siguiente:

---

[4] *Idem*, p. 85.

[5] De las Casas, Bartolomé, *Obras completas, 11. De thesauris*, Madrid, Alianza, 1992, p. 307.

> … al elegir al príncipe o al rey, el pueblo no renunció a su libertad ni le entregó o concedió la potestad de gravarle o violentarle, o de hacer o legislar cosa alguna en perjuicio de todo el pueblo o de la comunidad. No fue necesario explicar esto cuando elegían al rey porque lo que está implícito ni se argumenta ni se disminuye aunque no se diga expresa y declaradamente. Así pues, se hizo necesario el consentimiento del pueblo para impedir que fuese gravado, privado de su libertad o que la comunidad fuese violentada [...] Además, lo que tiene que aprovechar a todos, o que a todos puede perjudicar, ha de hacerse con consentimiento de todos, por lo que se requiere el consentimiento de todos los hombres libres; es decir, de todo el pueblo, en asuntos de esta clase [es decir, en lo tocante a la creación de leyes y el establecimiento de impuestos].[6]

Las citas que acabamos de revisar nos brindan una definición de lo que es para Las Casas el pueblo: ese "conjunto de todos los hombres libres" cuyo consentimiento es necesario para establecer gravámenes o para legislar. Es, pues, la voluntad de este pueblo la que ocupa un papel central en el establecimiento de los límites a la autoridad del príncipe, a grado tal que en algunos momentos Las Casas la puso o equiparó a la misma altura que los principios del derecho natural.

El último de los temas mencionados que analiza Las Casas a partir de una teoría republicana es el problema de la libertad. Como mencioné, la pregunta de cómo ser libres bajo el poder político es un asunto que atraviesa por el centro los últimos tratados escritos por el dominico. En su respuesta directa a esta problemática es donde se manifiesta, de manera más contundente, el carácter republicano de su pensamiento. Veamos cómo utiliza Las Casas el concepto de *libertad* para después analizar las implicaciones que tenía en su teoría política y en su crítica a la conquista de América.

Las Casas entendía la libertad de dos formas distintas, y así aparece en sus tratados. Por un lado, como una facultad, incluso hablaba de un derecho natural del ser humano y, por el otro, como un estado o situación. El primer uso del concepto considera a la libertad como la facultad individual, fundada en la razón, para tomar decisiones y proceder conforme a ellas dentro de un marco limitado por el derecho. Se trata de una definición que aparece en los textos del derecho romano: ser libre es poder actuar sin impedimentos de fuerza o de derecho en la búsqueda de fines específicos. Este uso del concepto es fundamental en la teoría política de Las Casas, pues lo utilizó para denunciar, por ejemplo, la coacción injustificada, una realidad cotidiana del proceso de conquista y dominación de América que se consolidó en instituciones como la enco-

[6] De las Casas, Bartolomé, *De regia potestate*, *op. cit.*, p. 61-65.

mienda y el repartimiento; y también en el empleo de la fuerza para la evangelización. Para Las Casas, en tanto que los indios eran hombres libres, no podían ser obligados a actuar en contra de su voluntad sin justificación. Éste es el principio más básico de la crítica a la conquista por parte de fray Bartolomé.

No obstante, bajo este principio de libertad, que dicho sea de paso es el mismo que aparece reconocido en la bula *Sublimis Deus*, los hombres, pensando en los indígenas americanos, eran o podían ser tenidos como libres pese a no haber autorizado el dominio político sobre ellos o pese a no tomar parte en las decisiones de su gobierno; bastaba que no fueran molestados en sus bienes y en sus personas. Esto es lo que establecía la bula *Sublimis Deus*. A fin de distanciarse de la problemática que suponía el uso limitado de esta definición de libertad, Las Casas utilizó el concepto de otra manera, concibiéndolo no sólo como una facultad o derecho, sino como un estado, como una situación del ser humano. Esta situación es la ausencia de servidumbre o la ausencia de dependencia; es decir, la independencia. Esto es lo que algunos autores, como Quentin Skinner, han denominado libertad republicana.

El principio básico para comprender esta forma de libertad se puede resumir de la siguiente forma: una persona o un pueblo es libre si, y sólo si, no se encuentra bajo la voluntad de alguien más, bajo un poder arbitrario. Solamente eres libre si tienes la capacidad de dirigir o establecer el poder sobre tu persona. Esta forma de libertad, al igual que la otra que se vio anteriormente, aparece en los textos del derecho romano, particularmente en el *Digesto*, y es a través de su lectura que Las Casas accede a ella. El que los hombres y los pueblos fueran libres, en este sentido, tenía para el dominico, cuando menos, dos implicaciones: por un lado, la obligación de respetar la independencia de todas las naciones y pueblos de la tierra y, por otro, la autonomía que dentro de una monarquía o imperio debían tener los individuos y los cuerpos políticos o repúblicas que estos conformaran.

Fue en la defensa de los pueblos indígenas donde cobró más relevancia, dentro de la teoría lascasiana, el uso del concepto de *libertad* como no dependencia. Como se dijo, Las Casas consideraba positivo que los reinos y señoríos indígenas americanos se incorporaran a la monarquía española. Esto, para el dominico, facilitó la conversión de los indígenas y permitió su salvación. Sin embargo, para que fuera justa la jurisdicción del rey sobre los pueblos indígenas, era absolutamente necesario contar con su consentimiento.

Nos dice fray Bartolomé:

> … el hecho de aceptar a nuestro rey de las Españas como señor universal, es algo que atañe a todas aquellas naciones de las Indias, nos sólo a los reyes y príncipes, pueblos, provin-

> cias, ciudades, municipios y lugares, sino también a cada persona de cada provincia, ciudad, municipio y lugar, por lo tanto, siendo tales pueblos como son por naturaleza libres, por derecho natural gozan de la potestad y facultad de presentar su consentimiento y de contradecir en términos políticos. Luego todos, tanto grandes como pequeños, tanto los pueblos enteros como las personas individuales, deben ser convocados y de todos ellos deberá solicitarse y lograrse la presentación del libre consentimiento.[7]

Para nuestro personaje, si los indígenas decidían finalmente incorporarse a la monarquía, si esto se lograba concretar, el rey estaba obligado a respetar la libertad de sus reinos y señoríos, así como a los legítimos gobernantes. Fue éste, entones, el segundo punto fundamental en su concepción de *libertad* como de independencia. Leamos a Las Casas:

> …en cuanto al inmediato gobierno y jurisdicción sobre sus propios súbditos, es decir, en cuanto al poder político que los señores indígenas ejercían legítimamente sobre sus comunidades para ese momento, no se pueden decir estos gobernantes súbditos de los reyes de Castilla porque les pertenece el derecho de las gentes; porque si lo que la objeción pretende, si hubiese de entender y ejecutar, es manifiesto que con efecto era privar los reyes de sus estados y vasallos, y a los unos y a los otros de sus bienes y libertad, lo cual queda arriba reprobado y como injusto y tiránico y abominado.[8]

En éste y en otros pasajes de sus tratados, Bartolomé de las Casas presenta un proyecto de monarquía que se asemeja a una confederación de repúblicas libres, en las que el rey –el rey de España– ejerce la autoridad superior, limitado por las leyes y por la voluntad de los pueblos, en donde los súbditos y las comunidades, particularmente los pueblos indígenas, mantienen sus propias jurisdicciones, mantienen su libertad como independencia.

Para concluir, a lo largo de esta intervención he intentado mostrar cómo Las Casas recurrió, a partir de las fuentes más convencionales de su época, a principios y presupuestos del republicanismo clásico. Las Casas no fue un autor adelantado a su tiempo, no fue un precursor de los derechos humanos, un profeta de la democracia contemporánea –aunque podemos verlo así si queremos utilizarlo para hacer una crítica a nuestra realidad–. Por más útil que pueda ser este tratamiento, si lo leemos en

---

[7] De las Casas, Bartolomé, *De thesauris*, *op. cit.*, p. 213.

[8] De las Casas, Bartolomé, *Obras completas, 11. Doce dudas,* Madrid, Alianza, 1992, p. 210.

su contexto, vamos a ver que este teólogo dominico recurrió a los argumentos que se encontraban en las fuentes más conocidas de su época. Lo hizo desde una perspectiva novedosa, por supuesto, pero fue posible que lo hiciera no por estar adelantado a su tiempo, sino porque existían las condiciones para ello.

Si aceptamos esto, entonces podemos liberarnos de algunos de los prejuicios que aún dominan cierta parte de la historiografía sobre el pensamiento político de la del mundo iberoamericano del siglo XVI. Con ello, podremos reconocer que el imperio español de la temprana modernidad se presentó como un espacio rico en tradiciones políticas y que no estuvo dominado, cuando menos no excesivamente, por el pensamiento absolutista. Dentro de esta riqueza de tradiciones, sin duda, destaca por su singularidad y por su trascendencia el republicanismo clásico de Bartolomé de las Casas. Este autor no sólo recurrió a diversas teorías, como la del origen popular del poder o la idea de libertad como una dependencia, sino que lo hizo, por primera vez, dentro de un contexto anticolonial, para defender los derechos políticos de pueblos no europeos. Es esta crítica republicana y anticolonial, en mi opinión, el legado más valioso de Bartolomé de las Casas.

Bibliografía

Alcina Franch, José, *Bartolomé de las Casas*, Madrid, Historia 16, Quorum, 1987.

Assadourian, Carlos Sempat, "Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta", *Historia Mexicana*, xxxvii: 3 (147), enero-marzo 1988, pp. 357-422.

_____, "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del Rey Católico y la Inquisición", *Historia Mexicana*, xxxviii: 4 (152), abril-junio 1989, pp. 623-662.

_____, "Fray Bartolomé de las Casas Obispo: la condición miserable de las naciones indianas y el derecho de la iglesia (un escrito de 1545)", *Allpanchis*, año xxii: 35-36, 1990, pp. 29-104.

_____, "Fray Bartolomé de las Casas obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un escrito de 1545", *Historia Mexicana*, xl: 3 (159), enero-marzo 1991, pp. 387-451.

Bahena Pérez, Martha Atzin, *La conquista de Zinacantán: del intercambio comercial a la dominación política, 1524-1535*, tesis de maestría en historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

Baptiste, Victor N., *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and similarities: A translation and study*, Culver City, California, Labyrinthos, 1990.

Bataillon, Marcel, "La Vera Paz, roman et histoire", *Bulletin Hispanique*, liii:3, 1951, pp. 235-300.

_____, *Études sur Bartolomé de las Casas*, París, Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques, 1965.

_____, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Traducción de J. Coderch y J. A. Martínez Schrem, Barcelona, Península, 1976.

Bataillon, Marcel y André Saint-Lu, *Las Casas et la défense des Indiens,* París, Julliard, 1971.

_____, *El padre Las Casas y la defensa de los indios,* Traducción de Javier Alfaya y Bárbara McShane, Barcelona, Ariel, 1976.

Berman, Harold J., *La formación de la tradición jurídica de Occidente,* Traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, Salamanca, San Esteban, 2013.

_____, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas,* Barcelona, Bogotá, Anthropos, Siglo del Hombre, 1994.

Borges, Pedro, *Quién era Bartolomé de las Casas,* Madrid, rialp, 1990.

Cárdenas Bunsen, José Alejandro, *Escritura y derecho canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas,* Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2011.

Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah, *Ensayos sobre la historia de la población: México y el Caribe, 1*, Traducción de Clementina Zamora, México, Siglo XXI, 1998.

Chamberlain, Robert S., "The Governorship of the Adelantado Francisco de Montejo in Chiapas, 1539-1544", *Contributions to American Anthropology and History* (46), Washington, Carnegie Institution of Washington, 1948.

Defourneaux, Marcellin, *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Argos Vergara, 1983.

De Vos, Jan, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, misionero de Chiapas y Tabasco, en el cuarto centenario de su muerte,* México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

_____, *La batalla del Sumidero*, México, Katún, 1985.

_____, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva lacandona, 1525-1821*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

_____, *Los enredos de Remesal. Ensayo sobre la conquista de Chiapas,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Edición de Guillermo Serés, Madrid, Real Academia de la Historia, 2011.

Flores Ruiz, Eduardo, *La catedral de San Cristóbal de las Casas. 1528-1978*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1978.

García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*. 2 tomos [1858 y 1866], México, Porrúa, 1980 (Biblioteca Porrúa, 47 y 48).

García Martinez, Bernardo, "Naturaleza política y corporativa de los *pueblos de indios*", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, Correspondiente de la Real de Madrid*, tomo xlii, 1999, pp. 213-236.

_____, "La creación de Nueva España", *Historia general de México. Versión 2000*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 235-306.

García Menéndez, Alberto A., *Los jueces de apelación de la Española y su Residencia, 1511-1519*, Santo Domingo, República Dominicana, Museo de las Casas Reales, 1981.

García Pelayo, Manuel, "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la Conquista de América", en: Ginés de Sepúlveda, *tratado de las guerras justas*, pp. 1-42.

Garin, Eugenio, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1981.

Gelderen, Martin van y Quentin Skinner (Editores), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Gerhard, Peter, *La frontera sureste de la Nueva España*, Traducción de Stella Mastrangelo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de las Casas*, vol. I, *Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias*; vol. II, *Capellán de S. M. Carlos I, Poblador de Cumaná (1517-1523). Política inicial de Carlos I en Indias*, Sevilla, Madrid, csic, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953 y 1960.

Godoy, Diego, "Relación hecha por Diego Godoy a Hernando Cortés en que trata del descubrimiento de diversas ciudades y provincias, y guerra que tuvo con los indios, y su modo de pelear; de la provincia de Chamula, de los caminos difíciles y peligrosos, y repartimiento que hizo de los pueblos", *Historiadores primitivos de Indias*, vol. I, Madrid, (Biblioteca de autores españoles), 1946, pp. 465-470.

González y González, Luis, "La historia académica y el rezongo popular", *El oficio de historiar*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1988, Segunda edición, 1991, pp. 107-122.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, traducción de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Guaman Poma de Ayala, Felipe, *El primer Nueva Corónica de Buen Gobierno*. México, Siglo XXI, 1992.

Gutiérrez Vega, Cristóforo, L. C., *Las primeras juntas eclesiásticas en México (1524-155)*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991.

Hanke, Lewis y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas, 1474-1566: Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuaciones y polémicas que se suscitaron durante cuatro siglos*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954.

Heers, Jacques, *La invención de la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1995.

Hernéndez, Bernart, *Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Taurus, 2015.

Hernández Pons, Elsa C., *Investigaciones arqueológicas en el valle del río Tulijá, Tabasco-Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *División territorial del estado de Chiapas de 1810 a 1995*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1996.

Köhler, Ulrich, "Reflections on Zinacantan's Role in Aztec Trade with Soconusco", *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts*, Editado por T. A. Lee y C. Navarrete, Provo, Utah, New World Archaelogical Foundation, 1978, pp. 67-73.

Krauze, Enrique, *La presencia del pasado*, México, Bancomer, Clío, 2004.

Las Casas, fray Bartolomé de, *Apologética historia sumaria en cuanto a las cualidades, disposición, descripción y sentido destas tierras y condiciones de los naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbre de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla,* edición preparada con un estudio preliminar y apéndices y un índices y notas por Edmundo O'Gorman, 2 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.

_____, *Brevísima relación de la destruición de las Indias*, edición, estudio y notas de José Miguel Martínez Torrejón, Madrid, Real Academia Española, 2013.

_____, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, advertencia preliminar, edición y anotación del texto latino por Agustín Millares Carlo, introducción por Lewis Hanke, versión española por Atenógenes Santa María. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

_____, *De regia potestate, o derecho de autodeterminación de los pueblos*. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, J. M. Pérez-Prendes, Vidal Abril y Joaquín Azcárraga, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969 (Corpus Hispanorum de Pace, vol. viii).

_____, *De regia potestate. Quaestio theologalis*, Edición de Jaime González Rodríguez, Madrid, Alianza, 1990.

_____, *De thesauris*, Edición de Ángel Losada, Madrid, Alianza, 1992.

_____, *Doce dudas*, Edición de J.B. Lassegue, Madrid, Alianza, 1992.

_____, *Doctrina*, Edición de Agustín Yáñez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

_____, *Historia de las Indias*, Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

_____, *La exención o la damnación,* en Helen-Rand Parish y Harold E. Weidman, *Las Casas en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 195-295.

_____, *Los primeros memoriales*, Introducción de Hortensia Pichardo, La Habana, Cuba, Universidad de la Habana, 1972.

_____, *Tratados,* prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso, traducción de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 2 vols.

Lavallé, Bernard, *Bartolomé de las Casas: Entre l'épée et la croix,* París, Payot, 2007.

Lee Whiting, Thomas A., "El camino real de Chiapas a Guatemala. Un enlace entre dos pueblos", *Arqueología Mexicana*, 50, julio-agosto 2001, pp. 50-55.

_____, "Veredas, caminos reales y vías fluviales: Rutas antiguas de comunicación en Chiapas", *Rutas de intercambio en Mesoamérica. III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, Edición de E. C. Rattray, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 239-258.

Instituto de Investigaciones Antropológicas, "Las rutas históricas de Tabasco y el norte de Chiapas", *Comercio, comerciantes y rutas de intercambio en el México antiguo*, Lorenzo Ochoa, compilador, México, Secretaría de Comercio y Fomento Industrial, 1989, pp. 151-178.

Lenkersdorf, Gudrun, "La resistencia a la conquista española en Los Altos de Chiapas", *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998, pp. 71-85.

Génesis histórica de Chiapas. 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

_____, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo xvi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

León Cázares, María del Carmen, "Los mercedarios en Chiapas. ¿Evangelizadores?", *Estudios de Historia Novohispana*, 11, 1991, pp. 11-43.

Leyva Solano, Xóchitl y Araceli Burguete Cal y Mayor (coordinadoras), *La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*, México, H. Cámara de Diputados. LX Legislatura/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, 2007.

Lira González, Andrés, "La voz *comunidad* en la Recopilación de 1680", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, V:18, 1984, pp. 74-92.

_____, "Dimensión jurídica de la conciencia. Pecadores y pecados en tres confesionarios de la Nueva España, 1545-1732", *Historia Mexicana*, LV: 4 (220), abril-junio 2006, pp. 1139-1178.

LOCKHART, James y Enrique OTTE, *Letters and people of the Spanish Indies. Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

LOHMANN VILLENA, Guillermo, "La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú", *Anuario de Estudios Americanos*, XXIII, 1966, pp. 21-89.

LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, Juan, *De las islas del mar océano* y fray Matías de PAZ, *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, introducción de Silvio ZAVALA, traducción, notas y bibliografía de Agustín MILLARES CARLO. México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

LOSADA, Ángel, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid, Tecnos, 1970.

LOVELL, W. George, Christopher H. LUTZ y Wendy KRAMER, *ATEMORIZAR LA TIERRA. PEDRO DE ALVARADO Y LA CONQUISTA DE GUATEMALA, 1520-1541*, Guatemala, F&G Editores, 2016.

MANRIQUE DE LARA, José Gerardo, *El indio Enrique y fray Bartolomé de las Casas*, España, Diputación Provincial de Guadalajara, 1988.

MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan", 1521-1580*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

MAZÍN, Óscar y Carmen VAL JULIÁN, *En torno a la conquista: une anthologie*, París, École Normale Supérieure de Fontenay-St. Cloud, Ellipses, 1996.

MEYER, Eugenia (coordinadora), *Imprevisibles historias. En torno al legado de Edmundo O'Gorman*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2009.

MOTOLINÏA, fray Toribio de Benavente, *Carta de fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V*, en Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección de documentos para la historia de México*, tomo I, pp. 251-277

_____, *Carta al Emperador. Refutación a Las Casas sobre la colonización española*, Introducción y notas de José BRAVO UGARTE, México, Jus, 1949.

NAVARRETE, Carlos, "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco (Informe preliminar)", *Anales de Antropología*, X, 1973, pp. 33-92.

OBARA-SAEKI, Tadashi, "Las actividades económicas de los españoles de Chiapas, 1540-1549. La minería de oro y la producción de azúcar", *Chiapas: Tierra de la*

diversidad. Nuevas miradas a su historia, Coordinado por J. Fenner y D. Palomo Infante, México, Biblioteca Milenio, En preparación.

Obara-Saeki, Tadashi (editor), *Cuenta de la Caja Real de Chiapas. 1540-1549*, San Cristóbal de las Casas, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas, 2016.

Obara-Saeki, Tadashi y Juan Pedro Viqueira Albán, *El arte de contar tributarios. Provincia de Chiapas, 1560-1821*, México, El Colegio de México, 2017.

O'Gorman, Edmundo, "Santo Tomás More y la *Utopía* de Tomás Moro en Nueva España" (1937), en Eugenia Meyer, coord., *Imprevisibles historias. En torno a la obra de Edmundo O´Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 60-74.

_____, *Los fundamentos de la historia de América*, México, Imprenta Universitaria, 1942.

_____, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

_____, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir.* México, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, 1984.

Parish, Helen-Rand y Harold E. Weidman, *Las Casas en México. Historia y obra desconocida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Paso y Troncoso, Francisco del (recopilación de), *Epistolario de Nueva España, 1505-1818,* tomo x, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1940 (Biblioteca Mexicana de Obras Inéditas, Segunda Serie, 10).

Phelan, John Leddy, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, traducción al español de Josefina Zoraida Vázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

Quijano Velasco, Francisco, "Ser libres bajo el poder del rey. El republicanismo y constitucionalismo de Bartolomé de las Casas", *Historia Mexicana*, lxv:1 (257), julio-septiembre 2015, pp. 7-64.

_____, *Las repúblicas de la monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

Remesal, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 vols., México, Porrúa, 1988.

Rubial García, Antonio, *La justicia de Dios: la violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México/Madrid, Ediciones de Educación y Cultura/Trama, 2011.

_____, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2010.

_____, *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2006.

Rubial García, Antonio (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

Saint-Lu, André, *Las Casas indigéniste. Études sur la vie et l'œuvre du défenseur des Indiens*, París, L'Harmattan, 1982.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, con una advertencia de Marcelino Menéndez Pelayo y un estudio por Manuel García Pelayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

Skinner, Quentin, *La libertad antes del liberalismo*, Madrid/México, Taurus/Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2004.

Someda, Hidefuji, *Apología e historia. Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

Universidad Nacional Autónoma de México, *Symposium. Fray Bartolomé de las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Viqueira Albán, Juan Pedro, "Cuando no florecen las ciudades: la urbanización tardía e insuficiente de Chiapas", en Clara Lira Vásquez y Ariel Rodríguez Kuri, coords., *Ciudades mexicanas del siglo XX. Siete estudios históricos*, México, El Colegio de México/Universidad Autónoma Metropolitana/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2009, pp. 59-178.

_____, "Geografía religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821)", *EntreDiversidades* (Instituto de Investigaciones Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas), 9, julio-diciembre 2017, pp. 147-207.

_____, "Las lenguas de Chiapas", en Margarita Nolasco, M. Alonso *et al.*, coords., *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Divulgación), 2008, pp. 23-30.

_____, "Le mythe des colonies préhispaniques nahuas au Chiapas central", *Journal de la Société des Américanistes*, 83, 1997, pp. 37-58.

_____, "Los pueblos desaparecidos de la Depresión Central de Chiapas", en *Vestigios de un mismo mundo*, Morelia, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Universidad de Murcia/Centro Cultural Clavijero, 2011, pp. 34-59.

_____, *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas*. 1520-1720, 1997, tesis de doctorado en

ciencias sociales con especialidad en historia y civilizaciones, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París (Francia).

_____, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets/El Colegio de México, 2002.

Wagner, Henry R. y Helen-Rand Parish, *The life and writings of Bartolomé de las Casas*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1967.

Weber, Max, *Economía y sociedad,* Nueva edición revisada, cotejada y anotada por Francisco Gil Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Weckman, Luis, *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Ximénez, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, 5 vols., Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 1999.

Yáñez, Agustín, *Fray Bartolomé de las Casas, el conquistador conquistado*, México, Joaquín Mortiz, 2014.

Zavala, Silvio, *Los intereses particulares en la conquista de la Nueva España*, Opinión de Rafael Altamira, Madrid, Imprenta Helénica, 1933; Segunda edición, Preámbulo de Miguel León-Portilla, Nota al lector de Silvio Zavala, México, unam, 1964; Tercera edición, México, El Colegio Nacional, 1991.

_____, *La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, Con una Introducción por Genaro Estrada, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1937.

_____, *La filosofía política en la Conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

_____, "Introducción", en Juan López de Palacios Rubios, *De las Islas del mar Océano* y fray Matías de Paz, *Del dominio de los reyes de España sobre los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. vii-cxxx.

_____, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, tomo i, *1521-1550*. México, El Colegio de México/El Colegio Nacional, 1984.

Zuazo, Alonso de, *Cartas y memorias, 1511-1539*, edición de Rodrigo Martínez Baracs, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), México, 2000.

A 450 años de fray Bartolomé de las Casas
de Andrés Lira González y Rodrigo Martínez Baracs (Coords.)
se terminó de imprimir en junio de 2019
en los talleres de Impresos Editoriales Dos Mundos
con domicilio en Polonia 127, Col. Bosques del Pilar
C. P. 72310, Puebla, Pue.
El tiraje consta de 500 ejemplares.